تقديم

د. محمود الريداوي

***لم** أتردد عندما حاورني رئيس اتحاد الأدباء والكتّاب العرب الدكتور علي عقلة عرسان بشأن رئاسة تحرير مجلة (التراث العربي) وقد لاقى اقتراحه هذا قبولاً في نفسي، لأنني أشعر بشيء من الدَّيْن للاتحاد عليَّ، ذلك أنني منذ اشتراكي في عضويته، منذ عقود عدَّة، كُتب عليَّ الاغتراب خارج الوطن، فلم أتمكن من الوفاء بالالتزامات المعنوية والأدبية التي تفرضها العضوية، فلما عدتُ إلى الوطن ووجدتُ في الوقت سَعة، وفي النفس رغبة قبلتُ العَرض من غير تردد.*

وإني لآمل أن أجد في عملي هذا في أسرة المجلة ما يحقق لمن رشَّحوني وانتدبوني ما يتوسمونه بي من الثقة التي تدفع بالمجلة إلى مواصلة ما أُنشئتْ له من خدمة التراث في زمن عزف فيه الناس عن الاعتكاف على التراث، ومراجعة قضاياه حتى تسرب الجهل بالتراث إلى كثير من أبناء هذا الجيل، وقديماً قالوا: مَنْ جهل شيئاً عاداه.

والذين يتابعون التراث يلحظون كأنَّ ثمَّة تعتيماً مقصوداً عليه، وإعادة بعثه في داخل الوطن العربي وفي خارجه. وليس من باب (لوم الذات) أن نعترف بأن الاستشراق قد قدَّم على أيدي بعض المخلصين من المستشرقين المتنورين أكثر مما قدَّمه أبناء التراث أنفسهم...

وصحيح أيضاً أن موجةً من الغزو الثقافي اجتاحت وطننا العربي، وكانت تحمل في طياتها بذور التشكيك في قدرة التراث على مواكبة متطلبات العصر، ولكنَّ هذه الموجة لاقت في أوساط المخلصين من أنصار التراث من تصدَّى لردها، وإيقاف مدِّها، ولكن موجاتٍ جديدةً من الغزو ما زالت تُخلق في رحمِ الثقافة الغربية، وتتداح على سطح محيطنا الهادئ، فتتكسر على شواطئه وخلجانه..

لقد سبقنا ثلة من كرام المثقفين الذين تسلموا رئاسة تحرير هذه المجلة. وتعاضدوا في

هيئة تحريرها، وساروا بالمجلة سيرة حسنة، وأخرجوها بشكل يقترب من الطموحات التي أنشئت من أجلها، وقصارى غايتنا أن نواصل المسيرة، ونضيف ما بوسعنا أن نضيفه، ونخطو بالمجلة خطوة إلى الأمام، خاصة بعد أن غدت (مجلة محكّمة) تستقطب أقلام الأكاديميين وكبار الباحثين، فضلاً عن الكتّاب من هُواة التراث وسَدَنة المعرفة العلمية...

وقد يكون من نافلة القول أن نشير إلى أن المجلة عندما أُنشئَتْ كانت تهدف إلى مخاطبة المثقفين غير المختصين وقد فعلتْ ذلك عقوداً عدَّة، ونحن نرى الآن أنَّه قد آن الأوان، بعد أن قامت المجلة على سوقها، واستوت على سمتها، أن تخاطب المثقفين والمختصين، وتدخل المحافل الجامعية، وتشارك في المحافل (المَجْمَعية) وتطمح إلى رفع مستوى ما يُكتب فيها، لتؤدي رسالة (المجلة المحكّمة) بحق، ولتأخذ مكانها بين المجلات العربية الجادة التي تسير على استراتيجية هادفة، وتمهد لبلوغها..

وقد يكون من باب الاعتراف بالفضل لأهله أن نقول إن المجلة وجدت لها مكاناً بين الدوريات الثقافية التراثية العربية، وغير العربية، ودخلت الكثير من فهارس المكتبات العربية والعالمية، وهي مدعوّة لتحقيق مزيد من التواصل مع الأجيال القادمة، وإقامة حوار بنّاء أكثر حيوية بينها وبين الأجيال الجديدة التي انجذبتْ إلى معطيات تقنيات العصر. صحيح أن (الحاسوب والانترنيت والقرص المدمج C.D والمعلوماتية ووسائل الاتصالات العالمية) تنافس الكتاب التقليدي والمجلة والصحيفة.

ولكنْ تظل في تراثنا مادة ــ وإن كانت قديمة ــ إلاّ أنها مغرية بالعودة إليها، إذا أحسنّا تقديمها، تَدفع جيل الشباب إلى الاستزادة من مناهلها واستلهامها لتجعل هذا الجيل الواعد أكثر صموداً ومقاومةً أمام الغزو الثقافي الذي يجتاحنا من الغرب والشرق، وفيه الكثير مما ينفع الناس، ولكن فيه الكثير مما يُخاف معه أن يمحو معالم تراثنا وثقافتنا.

وستظل المجلة تفتح صدرها لكل إنتاج تتوفر فيه الجدَّة والجدّية، وتركّز على الشؤون التراثية ولكنْ بنفس منفتحة على الشؤون العصرية، لتضمن التواؤم والتلاؤم بين "التليد والطريف" وهي إذ تدعو كل مهتم بالتراث والثقافة العربية الأصيلة إلى مزيد من الاستلهام لا يسعها إلا أن تشكر الذين أسهموا في تحقيق وجودها بما قدموه لها، لكي تستمر وتبقى وتحوز الثقة مثلما كان يُرجى لها أن تكون، "ويجزيهم أجرهم بأحسنَ الذي كانوا يعلمون".

رئيس التحرير

نقد الشعر
في أهم مصادره

محمود فاخوري*

***الشعر** فن من فنون الكلام، ويختص بأنه يوحي بإدراك الحياة والأشياء إدراكاً لا يوحي به النثر الإخباري أو الإعلامي. ومن ثم كان الشعر فناً جميلاً يستهوي النفس، ويغذي العواطف. وما سمي كذلك إلا لأنه يتدفق من ينبوع المشاعر ويتخذ القلب مخدعاً له، ويطير على أجنحة الخيال محلقاً في سماء الإبداع، ومتحداً بشعور من نوع آخر هو الإيقاع الذي نسميه وزناً، والنغم الذي يهز الجوانح والأفئدة، معتمداً على الألفاظ الخفيفة، والتراكيب الجميلة، التي تستمد جمالها من تلوين الصور، وآفاق المجاز بالتشبيه والاستعارة والكناية، فضلاً عما وراء ذلك كله من أحاسيس متدفقة، وانفعالات عفوية.*

وبذلك كله يكون الشعر شعراً، لا نظماً فحسب، ويطير مرفرفاً رفرفة الفراش الجميل على زهر الرياض، فيصل إلى الأسماع فالأفئدة، عن طريق الإنشاد، أو يلج إلى النفوس مباشرة عن طريق القراءة، فيثير فيها إحساسات راقدة، ويحيي آمالاً فسيحة، ويجدد الحياة محركاً العقول والرؤوس.

ومن ثم كان الشعر من أرقى فنون الأدب، وأوسعها دائرة في تمثيل الطبيعة والحياة والمجتمع لدى الأمم جميعاً، ولا سيما في العصور الغابرة، قبل أن تتعدد فنون الأدب في العصر الحديث.

وهذا شأن الشعر العربي الأصيل، الذي لا يختلف في ذلك عن الشعر لدى الأمم الأخرى، إلا أنه يعنى عناية خاصة بالجانب الموسيقي الذي يعبر عنه بالوزن، ويزيد قيداً آخر، هو وجود القافية الواحدة في آخر أبيات القصيدة من أولها إلى آخرها. وهذه العناية المتميزة بالوزن والقافية قل أن نجدها كذلك في غير الشعر العربي، حتى ألفت – ولا تزال تؤلف – كتب كثيرة في (علم العروض)

* – جامعة حلب – كلية الآداب.

و(علم القافية) الخاصين بالشعر العربي وأوزانه.

ويعد الشعر العربي- كما قيل- ديوان العرب، وسجل حياتهم، وعنوان رقيهم، أو دَعُوه وقائعهم وثقافتهم، وجعلوه مدار الأحاديث في مجالسهم وأسواقهم الأدبية، والمرافق لهم عندما تشتعل نار الحروب، وكانت القبيلة إذا نبغ فيها شاعر أتت إليها القبائل الأخرى فهنأتها، واحتفلوا بذلك، لأن في ظهور الشاعر حماية لأنفسهم، ودفاعاً عن أحسابهم وأنسابهم، وتخليداً لمآثرهم، وإشادة بذكرهم بين سائر القبائل، والشاعرُ عندهم أشبه بوسائل الإعلام اليوم، فلا عجب إن كانت للشعر والشاعر تلك المنزلة، ولا عجب أيضاً أن يهتم العرب بالشعر هذا الاهتمام، فيحفظوه تارة، ويرووه على الأسماع تارات، ويتدارسوه في مجالسهم المختلفة قبل الإسلام وبعده، حتى أصبح بعد ذلك جوهر ميادين السياسة والأدب، وأس التربية والتعليم، وصاحب النصيب الكبير في التهذيب والتثقيف، في حلقات العلم التي كانت تعقد في قصور الخلفاء، والأمراء والوزراء، بل إن الشعر العربي صار منطلقاً لنشوء كثير من علوم اللغة العربية وتطورها ومدها بالنصوص والشواهد التي يحتاج إليها الدارسون، فضلاً عن أن هذا الشعر قد أضحى هو نفسه مادة للبحث والتحليل والنقد، إلى جانب كونه وسيلة إلى تربية الملكة الأدبية، وتنمية الموهبة الفنية، وصقل الذائقة النقدية والبلاغية.

وقد أدى ذلك كله، فيما بعد، إلى متابعة الاهتمام بالشعر العربي وإلى عناية النقاد به من جهة، وعلماء البلاغة من جهة أخرى، إذ راحوا يدرسونه، ويحللونه، ويبحثون عن مواطن جماله ومكامن أسراره، وما قد يكون فيه من جوانب إيجابية تحوز الرضا والقبول والإعجاب، أو جوانب سلبية تكون موضعاً للنقد والمؤاخذة، وكثرت الكتب المؤلفة في دراسة الشعر العربي ونقده، بعضها ذو طابع نقدي يبين ما لهذا الشعر وما عليه، وبعضها ذو طابع بلاغي يتذوق هذا الشعر ويجد فيه مادة غنية لعناصر الفصاحة والبلاغة، وأصول البيان وتحسين الكلام بألوان المجاز والتصوير، وأنواع المحسنات البديعية، ويتضافر الجانبان: النظري والتطبيقي في ذلك كله.

وقد تأثر بعض أولئك المؤلفين بالمنطق اليوناني، وبما كتبه كل من أفلاطون وأرسطو عن الشعر، وطابعه، ووظائفه، ومهامه... وكان العرب قد بدؤوا يطلعون على الفلسفة اليونانية والمنطق اليوناني منذ العصر العباسي سواء أكان ذلك عن طريق الترجمة والمترجمين، أم كان عن طريق الاطلاع مباشرة على العلوم اليونانية وغيرها.

وهناك جوانب أخرى بدا فيها ذلك التأثر والتأثير في المغرب العربي والإسلامي عن طريق الشعر خاصة، ولا سيما شعراء التروبادور الجوالين، الذين انتشروا في إسبانيا (الأندلس) وإيطاليا.

وهكذا انصرف علماء النقد والبلاغة إلى الشعر فحكموا أذواقهم فيه، وفي تبيان عيوبه، ووضعوا، بعد دراسة وتأمل طويلين، أسساً منهجية في نقد الشعر، وبلاغته، والموازنة بين الشعراء، والبحث عن العلاقة بين الألفاظ والمعاني، والفوارق بين أصحاب الطبع في الشعر، وأصحاب الصنعة فيه.. كل ذلك وغيره كان مادة لما ألفه العلماء العرب من كتب تتناول الشعر العربي في ميداني البلاغة والنقد، وسارت في هذا الطريق جنباً إلى جنب، في تمازج وتداخل تارة، وتفرد

واستقلال تارة أخرى.

وقد اقتصر الأمر في البداية على نظرات نقدية وبلاغية سريعة تأتي عرضاً في مجلس من المجالس، أو في بعض الكتب التي ألفت في القرن الهجري الثالث (التاسع للميلاد) مثل كتاب "طبقات فحول الشعراء" لابن سلام (-231هـ) وكتابي "البيان والتبيين" و"الحيوان" للجاحظ (-255هـ)، وكتاب "الشعر والشعراء" لابن قتيبة (-276هـ) وكتاب "الكامل" للمبرد (-285هـ).

وواصلت الحضارة العربية الإسلامية تقدمها فيما بقي من القرن الهجري الثالث وما تلاه من القرن الرابع، وازدهرت العلوم واتسعت على يد علماء الثقافة والمعرفة، وحظيت الدراسات البلاغية والنقدية بنصيب أوفى، على يد علماء وأدباء تركوا لنا مؤلفات تشهد بفضلهم، وبذلك وضعت كتب منهجية وأهمها ثلاثة كتب:

1-كتاب البديع، لابن المعتز (-296هـ): ولهذا الكتاب قيمة خاصة لأنه أول كتاب في التأليف البلاغي، ذكر فيه مؤلفه فنوناً بلاغية كانت نواة لمن جاء بعده: كالاستعارة، وحسن التشبيه، والكناية، والالتفات والجناس... الخ. وأكثر من الشواهد الشعرية وغيرها، وغايته من ذلك تعريف الناس أن المحدثين لم يسبقوا القدماء إلى شيء من فنون البديع.

2-نقد الشعر: لقدامة بن جعفر (-337هـ). ومؤلفه أديب بليغ، متمكن من علم المنطق والفلسفة، وانعكس ذلك في كتابه. وقد بدأه بتعريف الشعر بأنه "قول موزون مقفى يدل على معنى". ويذهب بعد ذلك إلى أن الشعر صناعة من الصناعات غايتها الجودة والإتقان، وأن في الإمكان- على هذا- تحديد شروط جودة الشعر ومظاهر رداءته، شأن الصناعات الأخرى. وهذه الشروط تستمد من تعريف الشعر الذي بدأ قدامة به كتابه.

من ذلك استخدامه لمصطلح "المساواة" وهي "أن يكون اللفظ مساوياً للمعنى حتى لا يزيد عليه، ولا ينقص عنه... وذلك مثل قول زهير:

ومهما تكن عند امرئ من خليقةٍ وإن خالها تَخفى على الناس تُعلمِ

ومن عيوب الشعر عند قدامة "الإخلال" وهو أن يُترك من اللفظ ما يتمّ به المعنى "كقول الحارث بن حلّزة:

والعيشُ خيرٌ في ظلال النُوك ممّن عاش كدّا

يريد الشاعر أن يقول: إن العيش الناعم في ظلال النوك (الحمق) خير من العيش الشاق في ظلال العقل. فترك شيئاً كثيراً وأخلّ بالمعنى المراد.

وقد ذكر قدامة في هذا الكتاب فنوناً بلاغية كثيرة، وطغى على كتابه الطابع المنطقي في فكره وعباراته لتشبّع قدامة بالفلسفة اليونانية.

3-كتاب الصناعتين: لأبي هلال العسكري (-395هـ): يتصف بأنه كتاب منهجي يفضل غيره في التبويب والتنسيق والتقسيم. والمراد بالصناعتين هنا: صناعة الشعر وصناعة النثر. وقد أكثر

المؤلف فيه من الأمثلة والشواهد الشعرية مع التحليل والتعليل والموازنة من خلال ما حوته تلك الأشعار من حسن النظم وجودة الرصف، والإيجاز والإطناب، والسجع والازدواج، والاستعارة، والمجاز، والتجنيس، والمبالغة، والكناية.. الخ.

وقد خطا أبو هلال بالدرس البلاغي للشعر خطوات واسعة إلى الأمام، وبرزت الوجوه البلاغية ذات خطر عظيم في ذوقه الأدبي وتحليله العميق للنصوص الشعرية.

ثم نهضت الدراسات البلاغية ونضجت على يد العلامة عبد القاهر الجرجاني (-471هـ) في القرن الهجري الخامس، وكان عالماً واسع الثقافة، ونحوياً وفقيهاً، وهو ممن أسهم في إرساء قواعد البلاغة على أسس متينة من التنظيم والتنسيق وإقامة الحدود الفاصلة بين فروع علوم البلاغة، وذلك في كتابيه "أسرار البلاغة" ودلائل الإعجاز"، وانتهى به البحث إلى أن الجمال ليس في اللفظ وحده، ولا في المعنى وحده، بل هو في نظم الكلام والتأليف بين أجزائه، أي في الأسلوب وصياغة الجمل وما يكون فيها من تقديم وتأخير، وفصل ووصل، ومطابقة الكلام لمقتضى الحال... الخ.

وكان للشعر نصيبه الكبير في كتابي عبد القاهر، إلى جانب الآيات القرآنية التي تكثر في كتابه الآخر "دلائل الإعجاز" أيضاً. وقد أكثر عبد القاهر من ضرب الأمثلة التي تدل على اهتمامه بإبراز الذوق الأدبي وتنميته عند القارئ والدارس، كقوله (ص26) "فخذ إليك الآن بيت الفرزدق الذي يضرب به المثل في تعسف اللفظ:

وما مثله في الناس إلا مملكاً　　　أبو أمه، حيٌّ، أبوه، يقاربُه

فانظر: أتتصور أن يكون ذلك للفظه من حيث إنك أنكرت شيئاً من حروفه، أو صادفت وحشياً غريباً، أو سوقياً ضعيفاً؟ أم ليس إلا لأنه لم يرتب الألفاظ في الذكر على موجب ترتيب المعاني في الفكر؟ فكد وكدر، ومنع السامع أن يفهم الغرض إلا بأن يقدم ويؤخر. ثم أسرف في إبطال النظام، وإبعاد المرام، وصار كمن رمى بأجزاء تتألف منها الصورة...".

ويعود الفضل إلى عبد القاهر الجرجاني في الكشف عن دقائق الصور البيانية في الشعر العربي من خلال كتابه "أسرار البلاغة" خاصة، وما بثه خلال ذلك من نظريات نفسية وذوقية جمالية رائعة، خالية من جفاف النظريات وقواعد العلوم المعقدة. وكان من أثر كتابيه في البلاغة أن وجدنا كثيراً من رجالها تابعوا الإمام عبد القاهر ونهجوا نهجه، وإن لم يزيدوا كثيراً على ما جاء به. وأصبحت الشواهد الشعرية نفسها تكرر تقريباً عند من جاؤوا بعده. ويسلك في هذا السبيل كتاب "البديع في نقد الشعر" لأسامة بن منقذ (-584هـ) وقد جمع فيه ما تفوق في كتب المتقدمين المؤلفة في بلاغة الشعر وذكر محاسنه وعيوبه ليكون كتاباً مغنياً عنها، لتضمنه أحسن ما فيها. ومعظم ما ورد فيه يندرج تحت ما يسمى اليوم "علم البديع".

وفيه نظرات نقدية وجمالية تتصل بالشعر وما ينقص من جمال القول كالحشو والغلط والتناقض والتكلف وضرب على ذلك أمثلة شعرية كثيرة، كما عني بالسرقات الشعرية وبين المقبول منها وغير المقبول.

هــذه الكتب السابقة بلاغية الطابع، في جملتها، ولكنها لم تخل في الوقت نفسه من نظرات نقدية في سرد الأبيات الشعرية ومواطن الجمال أو النقصان فيها، فكتاب "البديع" لابن المعتز- على سبيل المـثال- جعـل الفـنون البلاغـية أساساً للنقد الأدبي، وهو ثروة نقدية إلى جانب كونه ثروة لغوية وبلاغـية. ومثل ذلك كتاب "نقد الشعر" لقدامة، الذي جمع نظرات نقدية وأدبية في الشعر إلى جانب عنايـته بالـبلاغة، ومزج بين ذلك كله، ولكن النزعة البلاغية تسيطر عليه، على الرغم مما يوحي عنوانه من أنه في نقد الشعر. وهكذا سائر الكتب البلاغية الأخرى التي سبق الحديث عنها.

وإلـى جانب هذه الكتب كتب ورسائل أخرى عنيت بالشعر العربي من وجهة نظر نقدية، غلبت علـيها دون غيرها، بعد البدايات الأولى للكتب النقدية، وبدأت مقاييس الشعر تتسع وتتعمق، بعد أن كانت متفاوتة بين النقاد، تفاوت أذواقهم وثقافاتهم، من حيث الاهتمام باللغة، أو النحو، أو المعاني، أو الألفـاظ، أو العروض والقوافي. وقد تنصب مقاييسهم على موضوعات الشعر، فمن كان منهم أوسع تصرفاً فيها كان مقدماً.

وربمـا كان كتاب "قواعد الشعر" لثعلب (-291هـ) بعد كتاب "فحولة الشعراء" للأصمعي من أوائل تلك الكتب التي حاول صاحبها أن يضع بعض المقاييس النقدية للشعر، كالإفراط في الإغراق، ولطافـة المعـنى، وحسن الخروج، وجزالة اللفظ، واتساق النظم.. وهو يكثر من الشواهد الشعرية وقلمـا يعلـل ما يقول، فهو، مثلاً، يورد على "الإفراط في الإغراق" عدة أبيات شعرية متفرقة، منها قول الحطيئة يمدح ابن شماس:

متـى تأتـه تعشـو إلـى ضـوء نـاره ... تجـد خـير نـار عـندها خـير موقـد

ومن شواهد لطافة المعنى عند ثعلب قول عروة بن الورد:

أقسـم جسـمي فـي جسـوم كثـيرة ... وأحسـو قـراح المـاء والمـاء بـارد

ويـبلغ نقـد الشعر أوجَهُ عند ناقدين اثنين هما: الحسن بن بشر الآمدي (-370هـ) والقاضي علـي بن عبد العزيز الجرجاني (-392هـ) إذ ألف الأول كتابه "الموازنة بين أبي تمام والبحتري"، وألـف الثاني كتاب "الوساطة بين المتنبي وخصومه"، وكلا الكتابين من الكتب النقدية التي ألفت إثر ضـجة نقدية ثارت حول شعراء معينين كأبي تمام الطائي، والبحتري، والمتنبي. وكلا هذين الكتابين زاخـر بالشـواهد الشعرية التي كانت محل نظر أو موضع نقد في شعر أولئك الشعراء الثلاثة، إلى جانب أبيات أخرى قالها شعراء آخرون ذكرت بقصد الموازنة والمفاضلة بين شاعر وآخر في حكم نقدي يتعلق بالخصائص الفنية لكل شاعر، وما أخذ عليه أو استحسن من شعره.

ففي كتاب "الموازنة" نقد لقول أبي تمام، على سبيل المثال:

لا تَسـقِني مـاءَ المَـلامِ فإنني ... صَـبٌ قـد استعذبتُ مـاءَ بكائـي

لأنه جعل للملام ماء، وهي صورة مجازية وجد فيها بعضهم شكلاً من الغرابة.

وفـيه أيضـاً، علـى سبيل المثال، ما أخذ على البحتري من خطأ في التعبير في قوله يصف

الشراب في الإناء:

يُخفي الزجاجةَ لونُها فكأنها ... في الكفّ قائمةٌ بغير إناءِ

فهذا- كما قيل- وصف للإناء لا للشراب، لأنه لو ملأ الإناء دبساً لكان هذا وصفاً له أيضاً. وقد حاول الآمدي أن يوضح في كتاب "الموازنة" مذهب كل من الشاعرين الطائيين، وخصائصه الشعرية، مع الموازنة بينهما، ولكنه بدا منحازاً إلى أبي تمام أكثر من البحتري.

أما القاضي الجرجاني فإن كتابه "الوساطة" يعد من أهم كتب النقد في القرن الرابع الهجري، لأنه يتصل بأكبر شعراء ذلك القرن، دون منازع، ولا يزال كذلك حتى اليوم، وقد حاول المؤلف جهده أن يكون، كما هي صفته، قاضياً نزيهاً، وناقداً موضوعياً، يناقش كثيراً من مشكلات النقد مناقشة علمية منهجية مبيناً ما للشاعر وما عليه. ويرى أن الشاعر ليس معصوماً، فهو بشر يجيد ويخطئ، ولكن غلبة الحسنات على السيئات هي التي ترفع الشاعر درجة أو درجات. ويرى الجرجاني أيضاً أن الشعر يساير العصر ويتطور بتطور الزمن، وهو ينبع من البيئة ويتلاءم معها، وأجمل الشعر ما كان بعيداً عن التكلف، لاصقاً بالطبع، وفي مفارقة الطبع قلة الحلاوة وذهاب الرونق وإخلاق الديباجة. ويوازن في ذلك بين المتنبي وشعراء آخرين من القدماء والمحدثين، كما يتعرض لسرقات المتنبي، وينبه إلى أن تهمة السرقة لا ينبغي أن تطلق جزافاً على كل من تشابه لفظه ومعناه، بل لها حدود وأصول ودرجات ما بين سرقة أو إغارة واختلاس، وما بين إلمام أو ملاحظة، ومشترك عام بين الشعراء، ومبتذل ليس أحد أولى به، وهناك المعنى المختص الذي حازه السابق فملكه، ثم جاء من اقتطعه واستولى عليه، فصار المعتدي مختلساً سارقاً. وفي هذا السياق يدافع الجرجاني عن المتنبي في بعض ما ألصق به من تهمة السرقة من سابقيه، من خلال ما يضعه من مقاييس وضوابط لذلك.

ومما يورده القاضي الجرجاني في معرض الموازنة بين المتنبي وغيره أن المتنبي أجاد وأحسن حين قال:

إذا كان شمُّ الرَّوح أدنى إليكمُ ... فلا بَرِحتْني روضةٌ وقَبولُ

وأن البحتري أقل جودة حين قال في المعنى نفسه:

يذكّرنا ريّا الأحبة كلّما ... تنفّس في جنح من الليل باردِ

يضاف إلى كتابي الآمدي والقاضي الجرجاني رسائل أخرى نقدية، تحسن الإشارة إليها وأشهرها رسالة "الكشف عن مساوئ شعر المتنبي" للصاحب بن عباد (-385هـ)، وقد أثنى في أولها على المتنبي بأنه شاعر "بعيد المرمى، وشعره كثير الإصابة في نظمه" ثم أعقب ذلك بقوله: "إلا أنه ربما أتى بالفقرة الغراء مشفوعة بالكلمة العوراء". ثم راح يعرض مآخذه على شعر المتنبي وما وقع فيه من سقطات، في تحامل ظاهر بعيد عن الموضوعية، كقوله: "ومن عيوب قصائده التي تحير الأفهام وتفوت الأوهام جمعه من الحساب ما لا يدرك بالأرتماطيقي، ولا بالأعداد الموضوعة

للموسيقى قوله:

أحادٌ أم سُداسٌ في أحادِ	لُيَيْلَتُنا المَنُوطةُ بالتّنادي"

وهناك رسالة ثانية عنوانها "قراضة الذهب في نقد أشعار العرب" لابن رشيق القيرواني (-456هـ) وقد أورد شواهد كثيرة من الشعر العربي، وجعلها مرتكزات لأحكامه النقدية، ومن أمثلة ذلك أنه أورد بيت امرئ القيس:

إذا ركبوا الأرضَ واستلأموا	تحرَّقتِ الأرضُ واليومُ قَرُّ

وعلق عليه قائلاً: "فقوله: اليوم قر، من تتميم المعنى، ومبالغة في اللفظ شديدة، وهو الذي فتق للشعراء هذا الفن وتفننوا فيه ونوعوه..".

ولابن شرف القيرواني (-460هـ) معاصر ابن رشيق رسالة نقدية قيمة عنوانها "أعلام الكلام" وقد تسمى أيضاً "رسائل الانتقاد" ورواها ابن شرف على لسان "أبي الريان" وهي شخصية ابتدعها خياله، وأجرى على لسان صاحبها أحكاماً وآراء نقدية مختلفة، حول الشعر والشعراء في مختلف العصور، واحداً واحداً، في عبارات موجزة مركزة، كقوله في أبي فراس الحمداني: "وأما أبو فراس ابن حمدان ففارس هذا الميدان، إن شئت ضرباً وطعناً، أو شئت لفظاً ومعنى. ملك زماناً وملك أواناً، وكان أشعر الناس في المملكة وأشعرهم في ذل الملكة. وله الفخريات التي لا تعارض، والأسريات التي لا تناهض".

ومن الآراء النقدية في الشعر ما ذكره ابن شرف من عيوبه المذمومة "مجاورة الكلمة ما لا يناسبها ولا يقارنها" وضرب لذلك مثالاً قول بعض المتأخرين في الرثاء:

فإنك غُيّبتَ في حفرةٍ	تَراكَمَ فيها نعيمٌ وحورُ

وعلق عليه قائلاً: "وإن كان النعيم والحور من مواهب أهل الجنة فليس بينهما في النفوس تقارب، ولا لفظة (تراكم) مما يجمع بين الحور والنعيم".

هذه جملة كتب ورسائل نقدية في تناولها للشعر والشعراء، ولكنها- كما رأينا- لا تخلو من جوانب بلاغية يسيرة، وهي تدل في الوقت نفسه على أن البلاغة والنقد صنوان متلازمان غالباً في نقد الشعر وتذوقه وإطلاق الأحكام عليه، وهذا ما جعل بعض المؤلفين يصنفون كتباً امتزج فيها النقد بالبلاغة امتزاجاً تاماً، على حد سواء، فنراها حوت الكلام في معاني الشعراء وألفاظهم وصورهم البيانية ومهارتهم في استخدام فنون البديع، وردها إلى جذورها الأولى عند الشعراء القدامى، والمقارنة بين هؤلاء وأولئك في ذلك كله، مع دراسة أشعارهم دراسة بلاغية ونقدية، تمتزج بالأدب وصناعته حيناً، والنثر وفنونه حيناً آخر، فلا تكون خالصة للشعر وحده.

وأشهر هذه الكتب ثلاثة بحسب تسلسلها الزمني:

1-عيار الشعر، لابن طباطبا (-322هـ): وهو يبحث في الشعر كله، قديمه ومحدثه، ويقوم

على دراسة موضوعية فنية لصناعة الشعر، والمعيار (الميزان) الذي تقاس به بلاغته، ويعرف جيده من رديئه. والجدير بالذكر أنه يطالب الشعراء بما نسميه اليوم وحدة السياق أو وحدة القصيدة حتى تغدو بناء محكماً متلائماً. يقول: "وينبغي للشاعر أن يتأمل تأليف شعره وتنسيق أبياته، ويقف على حسن تجاورها أو قبحه، فيلائم بينها لتنتظم له معانيها، ويتصل كلامه فيها... ويتفقد كل مصراع: هل يشاكل ما قبله؟".

2-كتاب **العمدة**، لابن رشيق القيرواني (-456هـ): وهو كتاب قيم في ميداني النقد والبلاغة، وللمؤلف في ذلك جولات ممتعة حقاً، وهو يطلع علينا، بين الحين والحين، بلمحاته النقدية المعبرة، ونظراته البلاغية العميقة، جامعاً بذلك بين صفاء ذوق الأديب، وحدة ذكاء الناقد، وكان للوجوه البلاغية دور جليل الشأن في نقده وأحكامه.

ومن أبواب هذا الكتاب: فضل الشعر، منافع الشعر ومضاره، القدماء والمحدثون، حد الشعر وبنيته، اللفظ والمعنى، المطبوع والمصنوع، البلاغة، الإيجاز، البيان، المجاز، الاستعارة، التشبيه.. الخ. وقد أورد ابن رشيق على ذلك كله شواهد كثيرة من الشعر العربي.

3-**سر الفصاحة**، لابن سنان الخفاجي (-466هـ): وهذا الكتاب حافل بالدراسات النقدية والبلاغية التي تألفت مع نظراته النقدية حين تناول أشعار الفحول كزهير والنابغة وبشار والشريف الرضي، وحين أورد آراء كبار النقاد كالصولي والآمدي، فضلاً عن اجتهاداته الممتعة في تحديد معنى الفصاحة في المفردات والتراكيب، وبحثه في المعاني، وتحليله الرائع لكثير من النصوص، حيث يبدو فيه بصيراً بقيم الجمال في العمل الأدبي، وما قد يعلق به من هنات ومآخذ. ومن أمثلة نقده البلاغي ما أورده شاهداً على الاستعارة المحمودة في قول أبي نصر بن نباتة:

حتى إذا بهر الأباطحَ والرُّبا ... نظرتْ إليك بأعين النوّارِ

قال: "فنظر أعين النوار من أشبه الاستعارات وأليقها لأن النوار يشبه العيون، وإذا كان مقابلاً لمن يجتاز فيه ويمر به كان كأنه ناظر إليه. وهذه [هي] الاستعارة الصحيحة الواضحة التشبيه.

نخلص مما سبق إلى أن الشعر العربي كان موضع اهتمام النقاد والبلاغيين على السواء في أوج ازدهاره وقوته، ولكن اختلفت حظوظه عند هؤلاء في الدراسة والتحليل، وكان هذا الشعر من أهم الأسباب التي دفعت المؤلفين إلى تصنيف الكتب النقدية والبلاغية التي تسير في ركاب الشعر وتحليله وبيان قيمه الجمالية، ولكن تلك الكتب لم تكن خالصة للنقد أو البلاغة كما لم تكن مختصة بالشعر وحده، بل كانت معارض لكثير من الجوانب الأخرى في اللغة والأدب والنحو من جهة، وللنثر بأشكاله المختلفة من جهة أخرى، ولكن النصيب الأكبر فيها كان للشعر، وما تقسيمنا السابق لها إلا من باب التغليب وتسهيل الدراسة.

وتجلت في تلك الكتب ألوان من التأثر والتأثير: بين ما حمله العرب والمسلمون من ثقافات

وآداب، ومن بلاغة ونقد، وما نهضت به الأمم الأخرى من ذلك كله، فكان بين هذه وتلك في كثير من الأحيان تلاقح وانصهار، وكان تمازج وتداخل، وفي ذلك إغناء أي إغناء.

❒

■ المصادر والمراجع

1-أسرار البلاغة: عبد القاهر الجرجاني- تح. هـ.ريتر- استانبول 1954م.

2-أعلام الكلام: ابن شرف القيرواني- تصحيح عبد العزيز الخانجي- مصر 1926م.

3-تاريخ النقد العربي إلى القرن الرابع الهجري: محمد زغلول سلام- دار المعارف بمصر 1964م.

4-دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني- شرح أحمد مصطفى المراغي- القاهرة 1351هـ.

5-سرّ الفصاحة: ابن سنان الخفاجي- صححه وعلّق عليه: عبد المتعال الصّعيدي- القاهرة 1953م.

6-الصّناعتين: أبو هلال العسكري- تح. علي البجاوي، ومحمد أبو الفضل ابراهيم- القاهرة 1952م.

7-العمدة: ابن رشيق القيرواني- تح. محمد محيي الدين عبد الحميد- مصر 1955م.

8-عيار الشعر: ابن طباطبا العلوي- تح. طه الحاجري، ومحمد زغلول سلام- مصر 1956م.

9-فحولة الشعراء: الأصمعي- بيروت 1971م- قدّم له صلاح الدين المنجد.

10-قراضة الذهب: ابن رشيق القيرواني- نشر مكتبة الخانجي بمصر 1926م.

11-قواعد الشعر: ثعلب- شرح وتعليق: محمد عبد المنعم خفاجي- القاهرة 1948م.

12-كتاب البديع: ابن المعتز- تح. كراتشكوفسكي- مصورة عن طبعة ليدن 1935م.

13-كتاب البديع في نقد الشعر: أسامة بن منقذ- تح. أحمد بدوي وحامد عبد الحميد- القاهرة 1960م.

14-الكشف عن مساوئ شعر المتنبي: الصاحب بن عباد- القاهرة 1349هـ.

15-محاضرات في نشأة علوم البلاغة وتطورها: محمود فاخوري- حلب 1968م.

16-من قضايا البلاغة والنقد: عبد العظيم المطعني- القاهرة 1984م.

17-الموازنة بين أبي تمام والبحتري: الآمدي- تح. السيد أحمد صقر- القاهرة 1961م.

18-الموسوعة العربية الميسرة: بإشراف محمد شفيق غربال- القاهرة 1965م.

19-الوساطة بين المتنبي وخصومه: القاضي الجرجاني- تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي البجاوي- مصر 1966م.

❒❒❒

علوة الحلبية
وظاهرة الطيف عند البحتري

محمد كمال

ما من شاعر عربي في تاريخنا الشعري إلا اقترن اسمه باسم فتاة هام بها وأكثر من ذكرها في شعره، حتى عرف بها وعرفت به، فهذه بثينة محبوبة جميل. وهذه عزة محبوبة كثيِّر، وهذه ليلى محبوبة قيس بن الملوح، وهذه فوز محبوبة العباس بن الأحنف، وهذه مية محبوبة ذي الرمة. وبين الشاعر ومحبوبته تروى طرائف الأخبار وتتناقل روائع الأشعار.

أما البحتري الشاعر العباسي الملهم فقد غزت قلبه فتاة حلبية اسمها "علوة" لم تذكر كتب الأدب والتراجم من سيرتها سوى ما ذكره ياقوت[1] من أنها كانت تقيم في وسط حلب، وأن أمها اسمها "زريقة". كما أنها لم تذكر كيف تم اللقاء بينها وبين الشاعر، غير أن علوة هذه كانت على ما يبدو غاية في الحسن والبهاء. مع قدر كبير من التيه والاستعلاء، فشاعرنا يصف، احورار عينيها وافترار ثغرها وتثني قوامها بقوله[2]:

تبسَّمُ عن واضحٍ ذي أُشَرْ ... وتنظرُ من فاترٍ ذي حَوَرْ

وتهتز هزة غصن الأراك ... عارضَه نشرُ ريحٍ خَصِرْ

ومما يبدد لبَّ الحليم ... حسنُ القوام وفترُ النظرْ

ويصف مشيتها في موضع آخر بقوله[3]:

(1)- معجم الأدباء: 226/7.
(2)- الديوان: 848/2.
(3)- الديوان: 1070/2.

تمشي فتحكم في القلوب بدلّها وتميسُ في ظل الشباب فتخطر
وتميل من لين الصبا فيقيمها قدٌّ يؤنَّث تارة ويذكَّر

والمتصفح لديوان أبي عبادة البحتري تطالعه في عدة مواضع أبيات تشير إلى أنه كان يلتقي بعلوة في جنح من الليل، فيحظى بوصالها، ويتنعم بمفاتنها، إلى أن ينبلج الصبح وتتكشف حجب الظلام، فمن ذلك قوله يصف لقاءه بها عند ضفاف نهر قويق الذي كان متدفقاً دائم الجريان آنذاك[1]:

إن قويقاً له عليّ يدٌ بالأمس بيضاء لست أكفرُها
وليلةَ الشك وهو ثالثنا كانت هناتٌ والله يغفرُها
أيامَ لهو في جانبي حلب لم يبق منها إلا تذكُّرُها

ونراه في كل مرة يصف فيها هذا اللقاء يستعرض ألوان المتعة التي كان يجنيها من خمرة رضاب علوة فيقول[2]:

فبتنا وباتت تمزج الراحَ بيننا بأبيضَ رقراق الرضاب بُرادِ
ولم نفترق حتى ثنى الديكُ هاتفاً وقام المنادي بالصلاة ينادي

وفي صورة أخرى من صور اللقاء تتبدى مهارة البحتري في المشاكلة اللغوية، إذ تلتقي نصاعة أسنانها بنصاعة حديثها فتصبح لذة للرائي ولذة للسامع فيقول[3]:

ولما التقينا والنقا موعد لنا تعجَّب رائي الدر حسناً ولاقطُهْ
فمن لؤلؤ تجلوه عند ابتسامها ومن لؤلؤ عند الحديث تساقطُهْ

بل إنه ليصرح بأنهما كانا يتبادلان العناق والتقبيل، ويتساقيان من كؤوس الحب ما يتساقيان إلى أن يتبدد ظلام الليل فيقول[4]:

وربَّت ليلة قد بت أسقى بعينيها وكفيها المداما
قطعنا الليل لثماً واعتناقاً وأفنيناه ضماً والتزاما

على أنه لا يبعد أن تكون هذه اللقاءات من صنع أوهام الفكر وأحلام اليقظة، إذ إننا نقع في ديوانه على أبيات تؤكد أن اجتماع الشاعر بعلوة لم يكن يتخطى بهما حدود العفة ويوردهما موارد

(1)- الديوان: 1074/2.
(2)- الديوان: 562/1.
(3)- الديوان: 1230/2.
(4)- الديوان: 2009/3.

الريبة. فها هو ذا يقول[1]:

ألا إنَّ علوا أفسدتني على أهلي ... وقد صرت من علو عن الناس في شغل
وإني أرى أهلي جميعاً وأهلها ... يسرهم لو بان من حبلها حبلي
وما بيننا من ريبة في مودة ... ولا مثلها يرمى بسوء ولا مثلي

ففي هذه الأبيات تتجلى أمامنا معان طالما ألفنا أمثالها عند الشعراء العذريين الذين عفت نفوسهم عن المتع الحسية والمفاتن الجسدية، فراحوا يصورون رغباتهم الروحية، وما كانوا يلقونه في الحب من صنوف العنت والعذاب.

ثم إن علوة ما لبثت أن راحت تتجنى عليه بالصد والهجران، فتورث فؤاده لوعة يكابدها آناء الليل وأطراف النهار، فإذا بلسانه ينطلق بالشكوى الأليمة واللهفة الموجعة، تُلازمانه سنوات طويلة بعد ترحله عن الشهباء، وانقطاع الأمل والرجاء، فيقول[2]:

أخفي هوى لك في الضلوع وأظهر ... وألام من كمد عليك وأعذر
وأراك خنت على النوى من لم يخن ... عهد الهوى وهجرت من لا يهجر
هل دَيْن علوة يستطاع فيقتضى ... أم ظلم علوة يستفيق فيُقصر

ثم يحاول البحتري أن يترضاها بالرسائل الأنيقة والهدايا السنية، فلا تزداد إلا تعنتاً وإعراضاً،وترد إليه كل رسائله وهداياه، فلا يلبث أن يقول[3]:

ردت عليَّ هدية لو أنها ... بعثت إلي بمثلها لم أردد
وتقول: إني قد تركت غوايتي ... فاذهب لشأنك راشداً لم تطرد
فلئن رددت رسائلي وشتمتني ... فلطالما ناديتني: يا سيدي

وتشير كتب الأدب إلى أن علوة تزوجت بعد ذلك من رجل اسمه "الذُّفاني"، فيطير صواب البحتري، ويستبد به الغضب، ولا يتورع عن قذفها بأشنع هجاء تقذف به المرأة، وهو عدم قدرتها على الجماع، فيقول[4]:

أيكم سائلٌ زريقة عن حال بنتها
هي رتقاء يعجز اللفظ عن قبح نعتها
....

(1)- الديوان: 1890/3.
(2)- الديوان: 1070/2.
(3)- الديوان: 762/2.
(4)- الديوان: 376/1.

ويمتزج في نفسه الأسى المرير بالحقد العارم على هذا الزوج، ويهجم عليه بالهجاء المقذع متهماً إياه بالتخنث ونقص الرجولة، فإذا بمشاعر الحسرة على فوات الأيام الهنيئة بالقرب من علوة تختلط بمشاعر الحقد على هذا الرجل فيقول[1]:

لله أزماننا بعلوة ما ... أطيب أيامها وأحسنها

نبئتها زوّجت أخا خنث ... أغنّ رطب الأطراف ليّنها

لو شاء لا بوركت مشيئته ... أبلغها بالطلاق مأمنها

ولكن هذا الأمر الواقع لم يزعزع مكانة علوة في نفسه، ولا نفى حبها من قلبه، فلما عزم على الرحيل من حلب سعياً وراء الشهرة والمجد. وقف يصارع ذاته، ويغالب الحزن الذي يعتصر فؤاده ويقول[2]:

لعلوة في هذا الفؤاد محلة ... تجانفتُ عن سعدى بها وسعاد

وكيف رحيلي والفؤاد مخلّف ... أسيرٌ لديها لا يفك يفادي

ويغادر شاعرنا حلب الشهباء، وتتفتح أمامه في بغداد أبواب الثراء ونباهة الذكر، حتى ليُظن أن بريق الذهب الذي كان يفيض من أيدي الممدوحين من خلفاء ووزراء وقواد سوف ينسيه حبه ويلهيه عن غرامه، لا سيما وقد التقى هناك في بغداد بمجموعة من النساء الحسان ما كان يكف نفسه عن التغزل بهن والتغني بجمالهن، إلا أن رسيساً من حب علوة ظل الشاعر يغالبه ويداريه بين الحين والحين، فلا يفتأ يستقر في وجدانه ويتوطن في ذاكرته، فها هو ذا يمدح الفتح بن خاقان وزير المتوكل فيقول[3]:

جفوتُ الشام مرتبعي وأنسي ... وعلوةَ خلتي وهوى فؤادي

ومثل نداك أذهلني حبيبي ... وأكسبني سلواً عن بلادي

ولا شك في أن البحتري بهذا القول كان يحاول أن يُدل على الفتح بن خاقان، أن يبين له مدى التضحية التي أقدم عليها في سبيل الوصول إليه وقبول عطاياه.

ومثل هذا الموقف يتكرر مرة أخرى حينما وقف البحتري أمام الخليفة المعتز بالله، فأخذ يخاطبه بقوله[4]:

أأتخذ العراق هوى وداراً ... ومن أهواه في أرض الشآم

---

(1)- الديوان: 2325/4.

(2)- الديوان: 561/1.

(3)- الديوان: 2325/4.

(4)- الديوان: 1933/3.

فلولا غرة الملك المرجّى … لآثرت المسير على المُقام

وأين يهرب الشاعر من علوة التي كلما ذكرها تمثلت أمام عينيه بصورتها الجسدية الفاتنة من بياض بشرة ونضارة شباب وحسن قوام، فلا يلبث أن يطيل في وصف حسرته وتسعر لوعته وامتداد سهره، وهو متمسك بخيوط واهية من الأمل في أن تتجدد أيام الهناءة وعهود الوصال، فيقول[1]:

كم ليلة فيك بتُّ أسهرها … ولوعة في هواك أضمرها

وحرقة والدموع تطفئها … ثم يعود الجوى فيسعرها

يا علو علَّ الزمان يُعقبنا … أيامَ وصل نظل نشكرها

بيضاء رود الشباب قد غمست … في خجل ذائب يعصفرها

مجدولة هزها الصبا فشفى … قلبك مسموعها ومنظرها

لقد كان البحتري لا يفتأ يمحض علوة الإخلاص والوفاء، ولا يرى في قلبه متسعاً لغيرها ولا مرتعاً لسواها، مهما حاولت الحسان الفاتنات أن يستدرجنه وأن ينبهن فيه حسه الجمالي، وهو الشاعر المرهف الذي لا تنفك المرأة بمحاسنها التي لا تتناهى تعمل على تجديد فكره وتوسيع خياله، فيقول[2]:

وصلن الغواني حبله وهو ناشئ … وقارضنه الهجران والشيب واخطُة

وقد وردت أهواؤهن فؤاده … ولا حب إلا حب علوة فارطُة

ومع ذلك فإن هذا الإخلاص في حب علوة لم يكن يمنع البحتري من الإقبال على النساء والكلف بهن في شتى حالات الوصل والهجران والإساءة والإحسان، لأنه كان يدرك أن المرأة سبيل إلى خلق الطبيعة السحرية في فضاء الشعر، فنراه يقول عن نفسه[3]:

وكنتُ امرءاً لم أزل تابعاً … وصال الغواني وهجرانها

أحبُّ على كل ما حالة … إساءة ليلى وإحسانها

ولكن علوة تظل المتفردة في امتلاك مشاعره والاستئثار بأحاسيسه، فها هو ذا ينظر إلى السحاب الذي تحدده رياح الشمال، ويحث خطاه في أرجاء السماء، فيتوجه الشاعر إليها بالخطاب لعله ينقل إلى علوة ما يتلهب في فؤاده من لوعة الوجد ومرارة الحرمان، فيقول[4]:

(1)- الديوان: 1074/2.
(2)- الديوان: 1230/2.
(3)- الديوان: 2175/4.
(4)- الديوان: 1599/3.

قـل للسحاب إذا حدته الشمأل	وسرى بليل ركبه المتحمل
عرّج على حلب فحيّ محلة	مأنوسة فيها لعلوة منزل
أحنو عليك وفي فؤادي لوعة	وأصدُّ عنك ووجه ودي مقبل
وإذا هممت بوصل غيرك ردّني	ولَهٌ إليك وشافع لك أول

ويقف مرة أمام زهر أبيض، عكست عليه الشمس أشعتها الصفراء، وهزت غصنه يد الرياح، فيذكره ذلك المنظر بعلوة، فيقول[1]:

إذا عطفته الريح قلتُ التفاتة	لعلوة في جاديها المتعصفر

وتظل ذكرى علوة نداء حانياً ينبثق من خفقات قلبه ورعشات وجدانه، فيستحيل مع الأيام إلى قصائد شجية وأنغام عذبة، حفظت للغة العربية الشعرية أجل سماتها وأعظم خصائصها، ألا وهي الموسيقا التي أطربت الأسماع وهزت الأرواح على مر العصور، حتى وصف شعر البحتري بأنه سلاسل الذهب.

ولقد تجسدت هذه الذكرى في كثير من قصائد البحتري في خيال طارق أو طيف زائر، يستحث قريحته على الإبداع، ويحفز شاعريته على الانطلاق، حتى ليخيل لمنعم النظر في شعره أنه لم يكن في غزله عاشقاً يجد في الشعر متنفساً له عن مكنون ذاته ولواعج نفسه، بقدر ما كان شاعراً يجد في المرأة مادة جمالية تحريضية يستلهم منها في كل قصيدة فيوض فنه وإبداعه، فإذا هي المرأة التي لم يتم تكوين روحها ولا بدنها بعد، وإنما هي كائن تجريدي يخرج من دائرة التخلق والثبوت إلى مدار التحول والتقلب، ويظل الشاعر يعيد تشكيله وتلوينه في كل حين، تبعاً لما يطرأ على النفس الشعرية من تشكيل وتلوين.

وكان من وراء ذلك أنه في غزله تجاوز الواقع المحسوس المجسد إلى حالة من الوهم والتخيل والتصور، وأصبح يرى في طيف المحبوبة عوالم متجددة تنتزعه من أسر التجربة الذاتية المحدودة بالعلاقات الإنسانية المعيشة إلى أفق التجربة الشعرية الخلاقة، ولهذا لم يكتف شاعرنا بذكر علوة وطروق خيالها، بل تعداها إلى زينب وأسماء وريا وأثيلة ونساء كثيرات، وإن كنت أزعم أن علوة حبيبته الأولى ظلت متخفية في كل واحدة منهن، ساكنة في كيانهن، متوغلة في وجودهن.

والطيف أو الخيال، أو طيف الخيال- على الإضافة البيانية- هو ما يراه النائم في الحلم من شخص المحبوبة، يتراءى له فيشرِّد وجوده المطمئن، ويمنع أجفانه من الرقاد.

ومما يلفت النظر أن موضوع الطيف وطروقه، أو إلمامه، أو زيارته، أو سريانه، قد ورد عن الشعراء السابقين على البحتري منذ العصر الجاهلي، ولكنه كان يمر مروراً عابراً موجزاً يكاد لا يتجاوز اللمحة العارضة التي تكتفي من القصيدة بالبيتين أو الثلاثة، فهذا عمرو بن قميئة، وهو كما

[1]- الديوان: 981/2.

يزعم ابن الشجري اول من نطق بالطيف، يقول[1]:

نسائك أمامة إلا سؤالا وإلا خيالاً يوافي خيالا

يوافي مع الليل مستوطناً ويأبى مع الصبح إلا زيالا

وهذا حسان بن ثابت لا يتعدى ذكره للطيف بيتاً واحداً، فيقول[2]:

جنية أرّقني طيفُها تذهب صبحاً وتُرى في المنام

وكذلك بشار بن برد إذ يقول[3]:

لم يطل ليلي ولكن لم أنم ونفى عني الكرى طيف ألم

وهذا جعفر بن عُلْبة الحارثي يذكر محبوبته التي غادرت مكة مع أهلها متجهين صوب اليمن. فيزوره خيالها وهو قابع خلف أبواب السجن، فيقول[4]:

هواي مع الركب اليمانين مُصعِدٌ جنيب وجثماني بمكة موثق

عجبت لمسراها وأنى تخلصت إلي وباب السجن دوني مغلق

ألمت فحيت ثم قامت فودعت فلما تولت كادت النفس تزهق

أما البحتري فقد كان طيف الخيال موضوعاً من موضوعاته الشعرية الأساسية التي أطال الوقوف عندها والتقصي لها، إذ خصه في ديوانه بمئتين وتسعة وتسعين بيتاً[5]، حتى قال الآمدي في كتابه: (الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري)[6] وهو يذكر طروق الخيال عند هذين الشاعرين: "هذا باب الفضل فيه للبحتري على أبي تمام. وما زلت أسمع الشيوخ من أهل العلم بالشعر يقولون: هذا أشعر الناس وألهجهم بذكر الخيل والخيال، ولم يأت عند أبي تمام فيه إلا أبيات يسيرة".

ثم يعود الآمدي فيقول[7]: "فأما البحتري فإنه أولع بذكر الخيال فقال فيه وأكثر، وأجاد وأبدع، وتصرف في معان لم يأت أحد بمثلها. وقد استفتح قصائد كثيرة بذكر الخيال، لشدة شغفه به، فأحسن في ابتداءاته كلها وزاد على الإحسان".

(1)- حماسة ابن الشجري، ص 175 (ط: حيدر آباد).

(2)- ديوان حسان: ص 380.

(3)- ديوان بشار: ص 166.

(4)- الأغاني: 45/13. حماسة أبي تمام: ص 51.

(5)- هذا الرقم من إحصاء الأستاذ حسن كامل الصيرفي محقق ديوان البحتري. أما الشريف المرتضى فالرقم عنده في (طيف الخيال) مئتان ونيف وعشرون بيتاً.

(6)- الموازنة: 167/2.

(7)- الموازنة: 170/2.

وقال الشريف المرتضى في أماليه (غرر الفوائد ودرر القلائد)[1]: "ولأبي عبادة البحتري في وصف الخيال الفضل على كل متقدم ومتأخر، فإنه تغلغل في أوصافه، واهتدى من معانيه إلى ما لا يوجد لغيره، وكان مشغوفاً بتكرار القول فيه، لهجاً بإبدائه وإعادته".

ثم عاد المرتضى فكرر هذه الشهادة في كتابه (طيف الخيال) حيث قال[2]: "ولأبي تمام في هذا المعنى التافه اليسير، فإنه ما عني به، ولا رزق ما رزق البحتري، فإنه كان مغرماً متيماً بالقول في الطيف، فأكثر فيه وأغزر، مع تجويد وإحسان وافتنان، وتصرَّف فيه تصرف المالكين، وتمكن منه تمكن القادرين".

أما أبو إسحاق الحُصْري فيقول في كتابه (زهر الآداب)[3]: "وكان البحتري أكثر الناس إبداعاً في الخيال، حتى صار لاشتهاره مثلاً يقال له: خيال البحتري".

ويحاول الشريف المرتضى أن يفسر سبب تولع البحتري وغيره من الشعراء بوصف طيف الخيال، فيقول[4]:

"إنه يعلل المشتاق المغرم، ويمسك رمق المعنَّى المسقم. ويكون الاستمتاع به والانتفاع به، وهو زور باطل، كالانتفاع به لو كان حقاً يقيناً، وهل فرق بين لذة الخيال في حال تمثلها وتخيلها وبين لذة اللقاء الصحيح والوصال الصريح.. وهو زيارة من غير وعد يُخشى مَطْلُه، ويُخاف ليُّه وفوته... وهو لقاء واجتماع لا يشعر الرقباء بهما، ولا يخشى منع منهما ولا اطلاع عليهما، والتهمة بهما زائلة، والريبة عنهما عادلة... وهو تمتع وتلذذ لا يتعلق بهما تحريم، ولا يدنو إليهما تأثيم".

ولما كان إقبال البحتري على وصف الخيال وتعلُّقه به على هذا النحو الذي تنبه إليه المتقدمون والمتأخرون، فإن الملاحظ أنه لم تقنعه الوقفة العابرة أو اللمحة العارضة يلم بها بذكر الطيف وتجلّيه، كما فعل سابقوه من الشعراء أو أستاذه أبو تمام، وإنما اخذ يسترسل في وصف حالاته، ويمعن في تصوير أثره، ويستفيض في توليد المعاني الشعرية وتفتيقها، بأسلوبه الآسر وإيقاعه الساحر، حتى حظي هذا الموضوع في بعض قصائده بثمانية أبيات متوالية، وفي بعضها الآخر بأقل من ذلك.

وأول ما يطالعنا في وصف الطيف عند البحتري أنه يعجب من اهتداء هذا الطيف إلى مكان الشاعر، ووصوله إليه، على الرغم من بعد المسافة، وتكاثف الظلمة، ووعورة الطريق، فها هو ذا يخاطب خيال علوة فيقول[5]:

أخيالَ علوة كيف زرت وعندنا ... أرقٌ يشرد بالخيال الزائر

---

(1)- غرر الفوائد: 541/1.

(2)- طيف الخيال: ص 4.

(3)- زهر الآداب: ص 701.

(4)- طيف الخيال: ص 14.

(5)- الديوان: 1016/2.

طيف ألم بنا ونحن بمهمه — قفر يشق على الملم الخاطر

ويرحب بهذا الخيال ويعجب من تخطيه السباسب والقفار وتجاوزه ظلمات الليل ولمعان السراب فيقول[1]:

هذا الحبيب فمرحباً بخياله — أنى اهتدى والليل في سرباله

بل كيف زار ودونه مجهولة — من سبسب قفر تمور بآله

سارٍ تجاوز من شقائق عالج — بعد المدى من سهله وجباله

حتى تقنصه الكرى لمتيم — لولا الكرى لشفاه من بلباله

وإذا كان من طبيعة الإنسان أن تتشاغل ذاكرته أحياناً عن استحضار من يحب، وتشخيص صورته في الذهن، فإن الطيف لا يلبث أن يباغت الشاعر في منامه، فينبهه بعد غفلة، ويذكّره بعد نسيان[2]:

إذا نسيتُ هوى ليلى أشاد به — طيف سرى في سواد الليل إذ جنحا

دنا إلي على بعد فارقني — حتى تبلج ضوء الصبح فاتضحا

عجبت منه تخطى القاع من إضم — وجاوز الرمل من خبت وما برحا

ويتفاقم عجب البحتري من طيف سعدى، كيف يأتي على غير ميعاد، وفي أوقات حرجة صعبة، وفي أماكن مقدسة مطهرة، فها هو ذا يزور الشاعر وهو مع صحبه يؤدون مناسك الحج، وهم محرمون مفيضون من عرفات إلى سفوح مكة المكرمة، والألسنة تلهج بالتلبية وذكر الله، والقلوب متوجهة إلى خالقها تسأله العفو والمغفرة[3]:

أحبب إلي بطيف سعدى الآتي — وطروقه في أعجب الأوقات

أنى اهتديت لمحرمين تصوَّبوا — لسفوح مكة من ربى عرفات

وهذا التساؤل التعجبي أسلوب تتوخاه القريحة الشعرية الصافية، حينما تستلب الشاعر بروق الوهم ولوامع التخيل، فتخرج به من كون مألوف مكرر تحكمه قوانين الطبيعة الصارمة، إلى كون مدهش لا يعنو لقانون ولا يستجيب لنظام. وهي حالة تلبست بغير البحتري من الشعراء، فهذا المرّار الفقعسي يتساءل[4]:

---

(1)- الديوان: 1788/3.
(2)- الديوان: 440/1.
(3)- الديوان: 363/1.
(4)- حماسة ابن الشجري: ص 176.

أنى اهتدت لمناخنا جُمَلُ ومن الكرى لعيوننا كحلُ

وهذا مسلم بن جندب يتعجب قائلاً[1]:

أنى اهتديتِ ومن هداكِ ودوننا جبل فرملة عالج فالمرقب

وإذا كان علماء النفس يذهبون في تفسير الأحلام إلى أنها بديل عن الواقع المحروم، وتعويض عن المرتجى المؤمل، فإن البحتري قد أدرك هذه الحقيقة بحسه الشعري المرهف، وبصيرته الوجدانية النافذة، فلتمعن المحبوبة في هجر الشاعر، ولتمنعه الأيام من الوصال، فحسبه أن يطبق أجفانه، ويستسلم للنوم، حتى تبرز أمامه في الحلم، لا تفصلهما حجب، ولا تباعد بينهما ستور، فإذا هي الفاتنة التي تجود بعد بخل، وتصل بعد انقطاع[2]:

وإني وإن ضنت علي بودها لأرتاح منها للخيال المؤرق

فكم غلة للشوق أطفأتُ حرها بطيف متى يطرق دجى الليل يطرق

أضم عليه جفن عيني تعلقاً به عند إجلاء النعاس المرنق

ولكنها لذة لا تلبُث لها ولا بقاء، ومتعة محكومة بالزوال والانقضاء، وذلك حينما تخلق برود الظلام، وتسطع تباشير الصباح، فإذا هي الحسرة التي لا تنقضي، والعذاب الذي لا ينقطع[3]:

أرجّم في ليلى الظنون وأرتجي أواخر حبٍّ أخلقتني أوائله

وليلة هوَّمنا على العيس أرسلت بطيف خيال يشبه الحق باطله

فلولا بياض الصبح طال تشبثي بعطفَيْ غزال بت وهناً أغازله

فكم من يد لليل عندي حميدة وللصبح من خطب تذم غوائله

وكيف لا يأسى الشاعر لغياب الطيف وزواله، وفي حضوره شفاء لقلبه المعنى وري لنفسه الظامئة[4]:

وفي طيف الخيال شفا المعنى وري الصاديات من الظَّماء

وهكذا يصطدم عند البحتري شقاء الواقع بهناءة الحلم، وعذاب اليقظة بنعيم الرقاد، وبين هذا وذاك يزداد الوجدان الشعري حدة ومعاناة، وشرارة الإبداع تألقاً ووميضاً، ويستحيل التعبير الشعري إلى مناجاة غنائية شفيفة تتبدى في قوله[5]:

(1)- حماسة ابن الشجري: ص 176.
(2)- الديوان: 1508/3.
(3)- الديوان: 1610/3.
(4)- الديوان: 46/1.
(5)- الديوان: 670/2.

سقى الغيث أجراعاً عهدت بجوها غـزالاً تراعـيه الجـآذر أغـيدا
إذا ما الكرى أهدى إلي خياله شفى قربه التبريح أو نقع الصدى
إذا انتزعته من يديَّ انتباهة عددت حبيباً راح مني أو غدا
ولم أر مثلينا ولا مثل شأننا نعذَّب أيقاظاً وننعم هجدا

بل إن هذه المناجاة لتبلغ بالشاعر حد الفزع من غياب الطيف وافتقاده عندما يلوح الصباح، فيقول[1]:

بلى وخيال من أثيلة كلما تأوهتُ من وجد تعرض يُطمع
إذا زورة منه تقضت مع الكرى تنبهت من فقد له أتفزع

وأشد ما كان يتشكى منه الشاعر هجران الطيف وبخله بالزيارة، وهو طيف ارتضى الشاعر أن يكون بديلاً عن المحبوبة ونائباً عنها، وقد حالت بين لقائهما الأيام وتباعدت المسافات[2]:

تناءت دار علوة بعد قرب فهل ركب يبلغها السلاما
وجدد طيفها لوماً وعتباً فما يعتادنا إلا لماما

ولذلك تتعاظم شكوى الشاعر حينما يداهمه الأرق ويتجافى عنه النوم، لأنه بذلك سيحرم من زيارة الطيف وإلمامه، فيتمتم قائلاً[3]:

طول هذا الليلَ أن لا كرىً يريك من تهوى وأن لا هجوعْ
يمضي هزيع لم يطف طائف من عند أسماء ويأتي هزيعْ

وقد يبدو أن البحتري مطمئن إلى هذه الحالات التي كانت تستولي على فكره وروحه، وتدفعه إلى الترجح بين اليأس والأمل، والخوف والرجاء، لأنها حالات تستثير في داخله قلقاً إبداعياً متجدداً لا يلبث أن يعود به إلى الرضى بالواقع والاستكانة إليه، ما دام يجد السلوان في خاطر عابر أو طيف طارق، فيردد قائلاً[4]:

ولي بين القصور إلى قويق أليف أصطفيه ويصطفيني
يعارض ذكرُه في كل وقت ويطرق طيفُه في كل حين

لقد آثر البحتري أن يبتعد عن الموروث التقليدي المسالم في العملية الشعرية، وأن يقترب من

(1)- الديوان: 670/2.
(2)- الديوان: 2009/3.
(3)- الديوان: 1258/2.
(4)- الديوان: 1268/2.

حافة المغامرة الصعبة، فكان عليه أن يطوح بكل مفردات العالم المعقول ومكوناته الذهنية الأساسية، وأن يدفـع بنفسـه إلى عالم تهتز فيه وظائف الحس ووظائف العقل، وتنهار الحواجز بين المألوف والمدهـش، والحق والباطل، والحلم والحقيقة، ثم أن يقف وحده يواجه هذا الوجود الغيابي، بتنويعاته الشـعرية، ورؤاه الملونـة وكلماته ذات القوة الجوهرية الملموسة، ويكشف لنا بحذر شديد بعضاً من تحـولات هذا الوجود المبتدعة ومشاهده الغريبة، وذلك من خلال لمحات خاطفة وومضات عارضة تشي بهذا الوجود وتنم عنه[1]:

تـرى مقلتـي مـا لاتـرى في لقائه — وتسـمع أذنـي رجـع مـا لـيس تسمع

ويكفـيك مـن حـق تخـيُّلُ بـاطل — تُـرد بـه نفـس اللهـيف فـترجع

وإذا كـان لا بـد مـن حدوث تقاطع حاد بين الذات الاجتماعية للشاعر والذات الإبداعية، فإن ظاهـرة الطـيف عـند البحـتري ما هي إلا عملية استيهام تعكس الذات الإبداعية في حالة حريتها المطلقـة، لا مـن قيود العلاقات السياسية والاجتماعية فحسب- وقد أسلم نفسه لهذه القيود في جزء كبـير مـن حياته- بل من قيود الرقابة العقلية على تفكير الإنسان وعلى سلوكه العام، غير أن هذه الـذات الإبداعية لديه لا يبارحها ضابط من وعي جلي يسمح للشاعر باحتوائها والتصرف فيها، كما تسـمح أوتـار الآلة الموسيقية لصاحبها أن يعزف عليها ما يشاء من أنغام وألحان. ولذلك نجد الحلم عـنده حلمـاً منظماً غير اعتباطي، وإن كانت الأحلام في العادة تتسم بالتشوش والتداخل، وفي هذا السـياق يرى الشاعر الفرنسي بول فاليري[2] "أن الشرط الحقيقي للشاعر الحق أنه يميز حالة الحلم". وقـد استطاع البحتري برهافة فائقة أن ينجح في تمييز حالة الحلم هذه، وأن يغني كما شاءت معاناته الوجدانية وتجربته الفنية، وإن كنا نجده في يقظة من يقظات الذهن ينحسر عن عينيه القناع، وتباغته الخيبة، فيقول[3]:

أمـا الخـيالات فلـم تـنفكك — تسـري إلـينا بأباطـيلها

ولـم نعـد مـنها إلـى طـائل — غـير الأمانـيِّ وتضـليلها

ولـيس عجيباً أن يطلق البحتري بوعي تام هذا الاعتراف المريع ببطلان الخيال وتضليله، لأن طبـيعة الشاعر طبيعة صدامية مستمرة، يلتقي فيها في لحظة مفاجئة ما هو متخيل بما هو عقلاني، وما هو مكبوت بما هو مباح، وما هو موضع شك بما هو موضع يقين، ألم يقل البحتري مصوراً ما يعتريه من نوازع أمام زيارة الطيف[4]:

أقسِّـم فـيه الظـن طـوراً مكذبـاً — بـه أنـه حـق، وطـوراً أصـدق

---

(1)- الديوان: 1268/2.
(2)- "منوعات" 1. ص 56.
(3)- الديوان: 1786/3.
(4)- الديوان: 1534/3.

أخاف وأرجو بطل ظني وصدقه فلله شكي حين أرجو وأفرق

وإذا كان شاعرنا البحتري قد ركن إلى هذا الوهم الجميل الذي اصطنعه بنفسه، واستسلم إليه، فغذى به شاعريته الفذة وموهبته المبدعة، فإن أستاذه أبا تمام كان قد اصطنع قبله مثل هذا الوهم، ولكنه لم يركن إليه، ولم يستسلم إلى سلطانه، وذلك أن أبا تمام شاعر لا يفتأ يديم الفكر في الأمور الحادثة في النفس أو في الواقع، ويبحث بعقله عن حقائقها وأسبابها، وكأنما لا يكفيه من الوردة لونها ورائحتها، بل يعمد إلى تشريح أوراقها، والكشف عن مكونات أنسجتها، فإذا به يفسد المتعة بالطيف والأنس به، حين يذهب إلى تحكيم المقاييس العقلية والمعايير المنطقية، فيأبى على هذا الطيف قدرته على الإلمام والزيارة، ولا يرى في الأمر سوى أوهام وأحلام يختلقها الفكر ويخترعها الخيال، فيقول[1]:

عادك الزَّور ليلة الرمل من رملة بين الحمى وبين المطالي

ثم فما زارك الخيال ولكنك بالفكر زرت طيف الخيال

فما زاد أبو تمام على أن "كشف عن العلة في طروق الخيال، وبيَّن عن المعنى" كما قال الآمدي[2].

وما لنا نقارن بين أبي تمام والبحتري في طروق الخيال، وقد ذكر الشريف المرتضى قلة احتفال أبي تمام بهذا الموضوع وإقباله عليه[3]. فتفرد به البحتري وجعله ركناً جوهرياً من أركان عالمه الشعري الفياض.

❑

■ المراجع

-حماسة ابن الشجري، ط حيدر آباد، سنة 1345هـ.

-ديوان البحتري، تحقيق حسن كامل الصيرفي، ط مصر، سنة 1963.

-شرح ديوان الحماسة للمرزوقي، نشره أحمد أمين وعبد السلام هارون في مصر، سنة 1951.

-طيف الخيال للشريف المرتضى. تحقيق حسن كامل الصيرفي، ط مصر، سنة 1962.

-غرر الفوائد ودرر القلائد (أمالي المرتضى) للشريف المرتضى، تحقيق محمد أبي الفضل ابراهيم، مطبعة عيسى الحلبي، سنة 1954.

-الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري للآمدي، تحقيق سيّد أحمد صقر، ط مصر، سنة 1961.

-أضف إلى ذلك كتاب الأغاني، ودواوين أبي تمام وبشار بن برد وحسان بن ثابت.

❑❑❑

---

(1)- ديوان أبي تمام: ص459.

(2)- "الموازنة" ج2، ص168.

(3)- "طيف الخيال" ص4.

صورة الأرض عند ابن الوردي

مصادره، ومن أخذ عنه

إعداد الدكتور: أحمد ظاهر المنفي

***لم** يُعْرَف عن حياة ابن الوردي إلا النزر اليسير، وما نعرفه عنه لا يطلع القارئ على تاريخ ولادته، وظروف نشأته، وتكوينه، وثقافته، ولا حتى تاريخ وفاته بدقة، وباختصار إن صاحب الصور التي نحن بصدد الحديث عنها هو سراج الدين أبو حفص عمر بن المظفر بن الوردي، القرشي، البكري، المعري، الحلبي، المتوفى سنة (852هـ=1447م)[1]، وفي رواية أخرى سنة (861هـ= 1457م)[2]. وهو سليل لأسرة زين الدين عمر بن المظفر بن الوردي المتوفى سنة (749هـ=1347م)[3].*

والكتاب الوحيد الذي نعرفه عن ابن الوردي هو «خريدة العجائب وفريدة الغرائب»[4] وقد ألَّفَهُ حسب ما ورد في الخريدة سنة (822هـ= 1419م)[5]، وقد ألَّفَهُ بناءً على طلب صاحب المقر الأشرف العالي المولوي شاهين المؤيدي، نائب السلطنة الشريفة بالقلعة المنصورة الحلبية[6]، الذي طَلَبَ منه أن يرسم صورة للأرض بأقاليمها، وبلدانها، وصفاتها، وهيئاتها، وأقطارها، وممالكها...

---

(1) *Bro kelman , Geschichte der Arabischen Litera ture. Leiden . 1938. Supp .II p. 174.*

(2) كراتشكوفسكي: تاريخ الأدب الجغرافي العربي، نقله عن الروسية صلاح الدين عثمان هاشم، 1987، ص (539-545).

(3) حاجي خليفة: كشف الظنون، 1981، المجلد الأول، ص 701، محمد راغب الطباخ: إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، 1988، ج5، (ص 6-10).

(4) الخريدة: جاء في اللسان؛ الخريدة من النساء هي البكر التي لم تمسّ، وكلّ عذراء خريدة، واللؤلؤة التي لم تثقب بعد خريدة، وباعتقادي أن المؤلف أراد أن يُقلّد عنوان كتاب العماد الأصفهاني: "خريدة القصر وجريدة أهل العصر".

(5) انظر خريدة العجائب وفريدة الغرائب، مخطوطة موجودة في مكتبة الأسد برقم 3639 الورقة 145.

(6) قلنا : في طبعات الخريدة" شاهين المؤيد... بالقلعة المنصورة الجليلة". (هيئة التحرير).

وقد لبى المؤلف رغبة مولاه، فرسم "صورة للأرض، وخارطة[7] للعالم"، وقد جاء الكتاب في نصفه الأول: وصفاً للأقاليم والبلدان والمدن التي وردت في الخارطة، والغريب أن المؤلف لم يرسم خارطة أو خارطتين، إنّما رسم عدداً كبيراً من الخرائط، وقد استطعت أن أجمع ثماني عشرة خارطة "انظر منها الخرائط من 1-4) حصلت عليها من مختلف مكتبات العالم، وخاصة المكتبات الأوروبية.

وقد امتازت خرائط ابن الوردي بعدة مزايا أهمها:

1 ـ رسم العالم على شكل دائرة يحيط بها بحر الظلمات، ويحيط بالكلّ جبل قاف وفي خرائط أخرى رسم محيط المحيط وجبل قاف على التوالي، بينما رسم في بعضها الآخر جبل قاف على الحافة، ورسم المحيط على شكل دائرة تقع بين جبل قاف والأرض.

علماً أن ابن الوردي أكّد في المتن أن الأرض كروية، إذ يقول: يلزم أن تحت الأرض سماء كما فوقها سماء[8]، ويميز في المتن أيضاً بين بحر فارس "المحيط الهندي"، وبحر الظلمات "المحيط الأطلسي"، و"المحيط الهادي" فبحر الظلمات، أو المحيط المظلم بحر مجهول لا يمكن ركوبه بسبب كثرة أهواله، إذ يصفه قائلاً: هو بحر عظيم هائل المياه كدر اللون شامخ الموج، صعب الظهر، لا يمكن لأحد ركوبه من صعوبته وظلمته، ونتنه وتعاظم أمواجه، وكثرة أهواله، وهيجان أرياحه، وتسلط هوامه، وهذا البحر لا يعلم أحدٌ قعره، ولم يقف أحدٌ من خبره على الصحة، ولا ركبه ملجأً أبداً إنّما يُمرُ مع ذيل الساحل لأن به أمواجاً كالجبال الشوامخ.

أما البحار الأخرى مثل بحر الروم أو بحر الشام "البحر المتوسط، وبحر البنادقة "بحر الأدرياتيك" بحر بنطس "البحر الأسود" و"بحر فارس" و"بحر القلزم" ـ "البحر الأحمر" فقد اعتبرها خلجاناً آخذة من المحيط، ولأنها معروفة ومسلوكة فكان وصفه لها صحيحاً وواضحاً، إذ تحدث عن شواطئها، وجزرها، والأقوام التي استوطنت حول هذه البحار.

أما جبل قاف فوصفه بأنه جبل محيط بالدنيا إحاطة بياض العين بسوادها، وهو بذلك يستفيد من المعارف التي وردت في مؤلفات إسلامية سابقة؛ فابن رسته مثلاً لم يُسم جبل قاف بالاسم وإنما قال: إن حول الأرض جبلاً محيطاً بالأرض[9].

---

(7) الخارطة: اصطلاح عربي قديم مأخوذ من اللفظ خرت، وَخَرَتَ الأرض أي جال فيها، ومنها عالم خريت، أي جوال، أما الاصطلاح الذي ساد في العصور الوسطى فهو صورة الأرض، رسم الأرض، أشكال الأرض، صفات الدنيا، ولوح الرسم.

The Ency clopedia of Islam. Vol IV p. 1078.

(8) انظر: "خريدة العجائب وفريدة الغرائب"؛ الورقة 6، ظهر. (قلنا: وقبل ذلك قال ابن الوردي ص 20 من النسخة المطبوعة أيضاً:" والذي عليه الجمهوران الأرض مستديرة كالكرة، وأن السماء محيطة بها من كل جانب كإحاطة البيضة بالمُحّة" (هيئة التحرير).

(9) ابن رسته: الأعلاق النفيسة، ص 28.

أمــا القزويني فقال: "جبل محيط بالأرض[10]، ولهذا الرأي شبيه في تراث الشعوب المجاورة، أعني الفرس والهنود والإغريق، فالفرس يعدون جبل البرز الأسطوري أساسياً في السلسلة العالمية، فالمســتوفي يقــول: الــبرز جبل ضخم يبدأ من الدربند ــ ميناء على الشاطئ الشمالي الغربي لبحر القزويني ــ لتنضم إليه كتل جبلية أخرى من تركستان والحجاز، ليمتد أكثر من ألف فرسخ لهذا يعده الكثيرون جزءاً من جبل قاف المحيط بالأرض[11].

ويــبدو أن للتراث الفارسي جذوراً في الأساطير الهندية، ففي بعض الأساطير الهندية، وخاصة الــبورانا Burana، وهــي قصــص هــندية أســطورية قديمــة، يتحدث الهنود عن جبل لوكالوكا Lukaluka الأســطوري وعــدّوه الحــدّ الفاصل بين العالم المرئي والعالم اللامرئي. كذلك اعتبر الإغريق "جبل أولمبوس" الحد الشمالي للعالم وأنه موطن للآلهة[12].

وهــذا يعني أن الغرائب والعجائب لم تكن محصورة بالعرب أو المسلمين، وإنما كانت بمثابة أجوبــة غامضــة للأســئلة التي لم يستطع مفكرو المسلمين والهنود والفرس والإغريق التوصل إلى إجابات علمية لها.

ولــم يقســم ابن الوردي العالم في خارطته إلى نطاقات كما فعل جغرافيو دار الحكمة، أو كما فعــل الإدريســي الذي قسم الأرض إلى سبعة نطاقات متوازية، ووصف المواقع الجغرافية في كل إقلــيم علــى حــدة. وإنمــا قسم المعمورة في المتن إلى ثلاثة أقاليم وهي الإقليم الأوسط والشمالي والجنوبي، وقد بدأ بوصف المواقع الجغرافية من جبال وسهول وأودية وأنهار ومدن وآبار في الإقليم الأوســط، وذلــك لأن فيه مملكة الإسلام ثم وصف الإقليم الجنوبي أي بلاد الزنج والهند والصين ثم وصــف بــلاد الإقلــيم الشمالي أي بلاد الفرنج والصقالبة وبلغار وقبائل الترك، ويأجوج ومأجوج، (انظــر صــورة الأرض للإدريسي) وغاب عن الخريدة الجداول الفلكية، ولا يعني هذا أن الجداول الفلكــية أضحت في زمن ابن الوردي موضوعاً هامشياً لا يتأثر الكتاب بحذفها بل استفاد منها، من اســتبعادها، فوجودهــا ســيكون مســؤولاً عــن استغراب القارئ لوجود مواقع غريبة مثل جزيرة الجساسة، وجزيرة التنين، وجزيرة صيدون، وجزيرة الحكماء، فهذه المواقع وغيرها من الغرائب لا يمكن تحديد موقعها على الخارطة لأن المؤلف أراد أن تكون فواصل غريبة لشدّ القارئ وإمتاعه.

وقــد عين ابن الوردي على خارطته عدداً من المواقع التي لم تعد تعرف بالاسم نفسه مثل نهر آتل، وهو الواقع في الأراضي الروسية، ويصب في بحر قزوين، ويعرف اليوم باسم "نهر الفولغا".

ولــم يفت المؤلف أن يعين بعض المواقع المثيرة للاهتمام مثل عين الحياة، ويأجوج ومأجوج، وثانــية نستذكر النشأة الإسلامية لابن الوردي، فقد استمد مادته من القرآن الكريم، فعين الحياة التي ورد ذكــرها فــي القــرآن الكريم "سورة الكهف"، (الآية 86)، وهي التي شرب منها الخضر عليه

---

(10) *القزويني: عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، ص 215.*

(11) *Mustawfi. Nazhatat Qulub. P. 182.*

(12) *The British Encyclopedia Iuustrated . ;Vol 7. P. 486.*

السلام، الذي قصدها بصحبة الرجل الصالح ذي القرنين[13].

أما يأجوج ومأجوج فقد ورد ذكرهم في القرآن الكريم ــ "سورة الكهف"، الآية (94-98) فقد وضعهم على تخوم المعمورة، وأشهر المدونات عنهم رسالة "سلام الترجمان" الذي سافر في الفترة من (228- 229)هـ-842-843م)، بناءً على طلب من الخليفة العباسي الواثق ت (233هـ=847 م). الذي كلفه بمهمة ذات خطر، فيما رأى الواثق في منامه كأنّ (يأجوج ومأجوج) قد أفلحوا في فتح السد، وبناءً على نصيحة حاشيته كلف "سلام الترجمان"، الذي كان يتكلم أكثر من أربعين لغة، بالسفر إلى منطقة السد وإخباره عن مشاهداته، وقد سافر "سلام الترجمان" فعلاً وعاد بعد أن شاهد موقع السدّ عياناً، ووصفه في رسالته التي أملاها على الجغرافي ابن خرداذبه، الذي أوردها في كتابه "المسالك والممالك"[14].

وقد كان موقع السد ولا زال مجالاً لافتراضات عديدة، إذ يعتقد العالم الهنغاري زتشي Zichy أن "سلام الترجمان" رأى فيه ممراً من ممرات جبال الأورال حصنه الأتراك. أما أندريه ميكيل فيعتقد أنه أحد أجزاء سور الصين العظيم[15].

وعملياً لم يتم التعرف على موقع السد بشكل صحيح، غير أن خط الرحلة يبين أن "سلام الترجمان" انطلق من سامراء فاتجه شمالاً إلى جبال القفقاس ثمّ التف حول بحر قزوين شمالاً ليجتاز نهر الفولغا ومن مصب الفولغا اتجه شرقاً مسيرة ستة وعشرين يوماً، حيث وصل إلى الأرض المنتنة، التي سار فيها لمدة عشرة أيام، ثم سار مدة سبعة وعشرين يوماً في أرض خراب قيل له إن يأجوج ومأجوج خربوها ثم سار إلى حصن يقع بالقرب من الجبل الذي أقيم السدّ في شعب منه.[16]

وهذا يعني أنه سار لمدة (54) يوماً فإذا كان يقطع في اليوم الواحد نحو (33) ميلاً أي حوالي (50كم)، فإنه قطع (2700كم).

أي أنه وصل إلى مشارق بحيرة بايكال.

وقد عين ابن الوردي موقع انتشار عدد من القبائل التركية مثل الغزية والتّغزغز، وخرخير، وكيماك، وهي التي اتخذت من براري شرق قزوين مرتعاً لها، وقد كان لهذه القبائل وخاصة الغزية شأن كبير في قيام "دولة المغول"، وإذا عدنا إلى المتن ارتسمت لدينا صورة واضحة عن حياة هذه القبائل، فقد تحدث عن تضاريس المنطقة، ومناخها، وجوانب اجتماعية عديدة لهذه القبائل ولاسيما الملبس والمسكن، فبيوتهم مغطاة بالجلود لتشكل عازلاً يقيهم برد الشتاء القارس، وقد تحدث ابن

(13) النويري: نهاية الأرب، ج13، ص244.
(14) ابن خرداذبه: المسالك والممالك، ص 162-169.
(15) تاريخ الأدب الجغرافي العربي: كراتشكوفسكي، ص159.
(16) معجم البلدان، ياقوت الحموي: ج3، (ص197-200).

الـــوردي عن الثروات المعدنية لتلك البراري مثل الكبريت والأحجار الكريمة كالزمرد[17]، وهذا ما يجعل من المتن إلى جانب الخارطة وثيقة في الجغرافية الاقتصادية التاريخية ذات أهمية كبيرة.

وإذا أردنـــا رســـم خط بياني للخرائط منذ فجر الإسلام، حتى رَسَمَ ابن الوردي خريطته فعلينا الـــرجوع إلـــى أهـــم مـــراحل رسم الصورة "الخارطة" وتحديد المرحلة التي تعود إليها خارطة ابن الـــوردي، وبهـــذا نجيب عن السؤال التالي: ماهي المصادر التي اعتمد عليها ابن الوردي، وإلى أي فترة تعود، وماهي التعديلات التي أدخلها، ثم استفاد من هذه الصورة؟

فمـــن غـــير المتوقع أن يقوم العرب في القرن الأول الهجري برسم الخرائط المعقدة، إذ يقترن اسم (الحجاج بن يوسف الثقفي) ـــ ت عام (95هـ=714م)، برسم أول خارطة رسمها العرب، ففي عـــام (89هـ=708م)، بعث رسالة إلى قتيبة بن مسلم، بعد أن طال انتظاره في فتح بلاد الديلم طالباً مـــنه: "صورها لي" فبعث إليه بصورتها، فجاء الرد: ارجع إلى مراغتك، أي مدينة المراغة الواقعة شمال غربي إيران، فتب إلى الله تعالى مما كنت فيه، وأتها من مكان كذا.

ولمّا جاء وفد الديلم إلى الحجاج، أخرج لهم صورة بلادهم، فقالوا: "لقد صدقوك هذه صورتها، إلا أنهم لم يذكروا الرجال الذين يدافعون عن تلك البلاد، وستعلم ذلك لو تكلفته[18]، وفي مطلع العهد العباســـي، وذلـــك خـــلال حكم أبي جعفر المنصور (136-158هـ=754-755م)، رُسمت صورة لمستنقعات البصرة، وبصرف النظر عن مدى صحة هذه الخرائط، فإن معرفة العرب المباشرة لهذه المناطق، إلى جانب الأساليب البسيطة المتبعة في رسم هذه الخرائط هي التي مكنتهم من رسمها.

وقـــد أســـفرت دراسة المعارف الكارتوغرافية والجغرافية الهندية، الفارسية، واليونانية خلال القرنيـــن الثانـــي والثالث الهجري عن رسم صورة مستديرة للأرض، ومنذ ذلك الحين، حتى القرن العاشـــر الهجـــري، عُـــرف رســـم الخرائط بشكل جيد، وقد مرّ هذا العلم بعدة مراحل، حيث رسم الجغرافـــيون المســـلمون خـــرائط للعالم، وخرائط إقليمية وبحرية، وهم إن قلدوا في البدء أساتذتهم وخاصـــة الإغـــريق، فـــإنهم اســـتبدلوا المفاهـــيم الأجنبية بأساليب ابتكروها، استناداً إلى تجاربهم الخاصة.[19]

ويـــرجع تاريخ رسم أول صورة مستديرة للأرض إلى عهد الخليفة العباسي المأمون الذي حكم بيـــن (198-218هـ=813-833م)، ونظراً إلى أن المأمون كان يرعى المؤسسة التي قام علماؤها برســـم هـــذه الصورة (كان عددهم حسب ما ذكر الجغرافي الزهري يزيد على سبعين عالماً)[20] فقد دُعيـــت الصـــورة المأمونـــية[21] وقـــد شاهد المؤرخ المسعودي هذه الصورة فوصفها قائلاً: "وفي

(17) معجم البلدان، ياقوت الحموي: ج2، (ص24-25).
(18) مختصر كتاب البلدان، ابن الفقيه: ص 283، المسعودي: مروج الذهب: 1989،م2، ص 67.
(19) تاريخ الأدب الجغرافي العربي، كراتشكوفسكي: ص 224.
(20) الزهري: كتاب الجغرافية، 1985، ص1، أحمد فريد رفاعي: عصر المأمون، 1928، ج1، ص 376.
(21) The Encydopedia of Islam. Vol IV. P. 1078.

الصورة المأمونية، التي عملت للمأمون، أجمع على وضعها عدة من حكماء أهل عصره، صوّر فيها العالم بأفلاكه ونجومه، وبره، وبحره، وعامره، وغامره، وهي أحسن مما تقدمها من جغرافية بطليموس، وجغرافية مارينوس[22]، وغيرها"[23].

ومع أن كثيراً من المفاهيم استمدّت من جغرافية بطليموس، إلا أن هناك معطيات أساسية ابتكرها العلماء العرب والمسلمون[24].

وخلال الفترة نفسها ألّفَ محمد بن موسى الخوارزمي ت بعد 232هـ كتاباً بعنوان "صورة الأرض" وهو عبارة عن جداول إحداثيات للبلدان والجبال، والأنهار، والمدن. كما ضمّنه خرائط إقليمية، إن صح التعبير، مثل جزيرة الجوهر، وبحر الخزر، ونهر النيل.[25]

وإذا استثنينا خارطتي الديلم، ومستنقعات البصرة، فإن المصورات الأخرى يمكن أن تندرج تحت ما يسمى "المدرسة اليونانية الإسلامية"، ذلك لأن الصورة تجمع بين مفاهيم يونانية قديمة، ومفاهيم إسلامية مبتكرة، ومن هذه مثلاً، أن بطليموس رسم بحر الصين "المحيط الهندي" بحيرة داخلية منفصلة عن المحيط الهندي، بينما نجده في "الصورة المأمونية" متصلاً بالمحيط الهادي، ونجد مساحة جزيرة سرنديب "سري لانكا" عند الجغرافيين المسلمين أصغر بكثير من مساحتها عند بطليموس. ويُفسر هذا بتقدم المعارف الجغرافية عند الجغرافيين المسلمين، بسبب معرفتهم المباشرة لهذه الجزيرة بشكل خاص، ولشواطئ المحيط الهندي، وشواطئ شرق الصين، بشكل عام وقيامهم بمراجعة الجداول الفلكية اليونانية وتصحيحها على ضوء تجاربهم الخاصة.

وهنا لابدّ من الردّ على الباحث الباكستاني (مقبول أحمد ـ S.,MAQBUL AHMAD)، الذي قال: رسم الكارتوغرافيون المسلمون خطوط الطول والعرض كخطوط مستقيمة وكأنها على سطح منبسط، متجاهلين الشكل الكروي للأرض[26]. أن الواقع أن هذا الرأي لَيس صحيّحاً فأول من رسم خريطة للعالم مستخدماً خطوط الطول والعرض على أسس رياضية علمية هو العالم العربي الفينيقي "مارينوس الصوري". أما بالنسبة للعرب المسلمين فإن نظرة إلى "الصورة المأمونية" تظهر أن خطوط الطول تلتقي جميعها عند القطب الشمالي ويضيف مقبول أحمد إن الزهري انتقد العلماء الذين رسموا "الصورة المأمونية" لأنهم رسموا الأرض على شكل منبسط بينما هي كروية.[27]

الواقع أن الزهري لم ينتقد وإنّما فسّر، حيث قال: "إنهم بسطوها كما بسطوا الأسطرلاب[28]".

---

[22] مارينوس: جغرافي عربي فينيقي من مدينة صور، وهو أول من رسم خرائط مستعملاً فيها خطوط الطول والعرض.

[23] المسعودي: التنبيه والإشراف، 1965، ص 33، أحمد فريد رفاعي، عصر المأمون، ج1، ص 376.

[24] The Encydopedia of Islam. Vol IV. P 1078.

[25] فؤاد سزكين: مساهمة الجغرافيين العرب والمسلمين في صنع خريطة العالم، ص 19.

[26] The Encydopedia of Islam. Vol IV. P 1078.

[27] The Encydopedia of Islam. Vol IV. P 1078.

[28] الزهري: كتاب الجغرافية، ص 1.

ومــع إطلالــة القــرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، بدأت بالظهور مدرسة جديدة في علم المصــورات الإسلامية، وظلّ تأثيرها مستمراً حتى القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، وهي "المدرسة الكلاسيكية"، أو ما أطلق عليه اسم "خرائط أطلس الإسلام"[29] أو "مدرسة البلخي".[30]

فقــد دشن البلخي (ت 322هــ=934م)، اتجاهاً جديداً في علم المصورات ليصبح النمط الأكثر شــيوعاً وانتشــاراً في علم الخرائط الإسلامية، فقد ألّف كتاباً بعنوان (صورة الأرض)، أو (صورة الأقالــيم)، قــدّم فــيه وصفاً للأقاليم الإسلامية المرسومة من قبل المؤلف إلا أن مايهمنا هو "صورة العــالم" انظــر "صــورة تمام أقاليم الأرض"، (الخارطة 20)، وقد اتُخذت "صورة العالم" للبلخي، (انظر الخارطة 5) أساساً لصورة العالم التي رسمها الإصطخري[31] المتوفى سنة (346هـ= 957 م)، (الخارطة 6)، وجاء بعد الإصطخري جغرافي شهير آخر هو ابن حوقل (ت 367هــ=977م)، وقــد رسم عشرين صورة إقليمية، وصورة واحدة للعالم (انظر الخارطة 7)، ويختلف الاتجاه الجديد عــن المدرسة اليونانية الإسلامية، إذ يعكس وجهة النظر السياسية للإسلام القائمة على إلقاء الضوء علــى بــلاد الإسلام في تلك الفترة، فإذا أجرينا مقارنة بين المدرسة اليونانية الإسلامية، والمدرسة الكلاسيكية وجدنا أن الأولى وضعت العراق وبالضرورة بغداد أو سامراء في الإقليم الرابع "الأوسط" بينما جاءت مكة المكرمة في مركز العالم في خرائط المجموعة الثانية، وقد خلت خرائط المجموعة الثانــية من أي خطوط للطول والعرض على عكس خرائط المدرسة اليونانية الإسلامية التي قسمت العــالم إلــى سبعة أقاليم شمال خط الاستواء وإقليمين جنوبه، وتتفق المجموعتان بأن الربع الجنوبي عــبارة عن براري مجهولة، وبذلك تختلفان عن الخرائط البطليموسية. وأظهر الجغرافيون المسلمون أصالتهم في جميع الخرائط الإقليمية، إذ رُسمت الحدود والجبال، والأنهار، والمسالك، والمدن جميعاً ببراعة كبيرة وينظر إلى هذه الصور على أنها إنجاز مهم وإضافة مميزة في علم المصورات.

ومــن العلامــات الهامة في الخرائط الإسلامية، خرائط الجغرافي المغربي الإدريسي، المتوفى عام (560هــ). إذ رسم خارطة واحدة للعالم، وقسم العالم إلى سبعة أقاليم، وقسم كلّ إقليم إلى عشرة أجــزاء، ورسم خرائط منفردة لكلّ جزء (انظر خارطة أراضي البحر الأسود، (الخارطة 8)، بحيث إذا جُمعــت الخرائط العشر كان لدينا خارطة للإقليم، أما إذا جمعنا خرائط الأقاليم السبعة فقد اكتملت لديــنا صــورة العــالم. وهذا ما افتقدته الخرائط الإقليمية، فإذا جمعنا الخرائط الإقليمية العشرين لا يتكون لدينا خارطة واحدة للعالم، لأن تلك الخرائط لم تكن جزءاً من كل بل كانت كلّ خريطة جزءاً منفصلاً لا يكمل الإقاليم المجاورة.

وتعتــبر خــرائط الإدريسي من أدق الخرائط التي رسمت حتى القرن السادس الهجري/ الثاني

[29] كراتشكوفسكي: تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ص 223.

[30] *The Encydopedia of Islam. Vol IV. P 1078.*

[31] *The Encydopedia of Islam. Vol IV. P 1078.- 1080.*

عشر الميلادي وخاصة تلك التي صورت حوض البحر المتوسط، لاسيما حوضه الشمالي، وحوض البحر الأسود، حيث حملت عليها مواقع جغرافية؛ جبال، مدن، بلدان، جاءت كتب المسالك والممالك علـى ذكرها ثم اندثرت أو تغير اسمها مثل قمانية ومطلوقة، وبذلك تعتبر هذه الخرائط وثيقة علمية على درجة عالية من الأهمية.

أمـا زكـريا بن محمد القزويني (600-682هـ= 1203-1283م)، فقد رسم صورة للأرض وحول الأرض المحيط، وخلف المحيط جبل قاف، (انظر الخارطة رقم 9)، والآن أصبح من الممكن تحديـد المصـادر التي اعتمد عليها ابن الوردي، حتى رسم خرائطه، والواقع أن ابن الوردي استفاد مـن خرائط أطلس الإسلام، حيث اعتمد عليها عند رسمه الشكل العام لليابسة، وبحر الشام، غير أنه اتّخذ من خارطة القزويني، مرجعاً رئيسياً ويبدو ذلك من خلال الإطار العام للخارطة، وموقع عرش إبلـيس، حيث عيّنا موقعه اعتماداً على المفاهيم الدينية، إذ يعتقد أن عرشه على الماء يحمله عدد من الجـن[32]. أما الفرس فيعتقدون أن عرش إبليس موجود في قبة الأرين أو الأزين، التي قيل إنها تقع فـي وسـط الأرض، أي أن عـدد خطوط الطول الواقعة شرقها تساوي عدد خطوط الطول الواقعة غـربها، وكذلـك عيّـن المؤلفان على الخارطة عين الحياة. كذلك جعل المؤلفان الجنوب في أعلى الخارطـة، والشمال في أدناها ووَقعا في الخطأ نفسه عندما جعلا المناطق الجنوبية مثل منابع النيل والـبجة، وجـبل القمـر، في أعلى الخارطة وليس أدناها، هذا الخطأ لم يقع فيه أعضاء المدرسة الكلاسيكية ولا حتى أعضاء المدرسة اليونانية الإسلامية.

وأخيراً لابدّ من الحديث عن الذين استفادوا من خرائط ابن الوردي. جاء في "مجلة المقتطف" : "أن خـريطة ابن الوردي مطابقة تمام المطابقة للخرائط الأولى التي برزت عند مسيحيي الغرب في بـدء النهضـة الأوروبـية الأمـر المؤيد لثبوت فضل العرب على تمدن أوربا"[33]، والمقصود هنا "الخـرائط القطالونـية" ـ (نسـبة إلـى مقاطعة كاتالونية الواقعة شمال شرق إسبانية، وعاصمتها برشـلونة، التـي ظلّـت تعتمد على المصادر العربية حتى الالتفاف حول رأس الرجاء الصالح عام 1497م)، وقـد أثبـت لـيلول أن نشأة هذه الخرائط ترجع إلى الجغرافيين العرب[34]، وقد استطاع الألماني كونراد ميلر أن يثبت مطابقة هذه الخرائط للخرائط العربية.

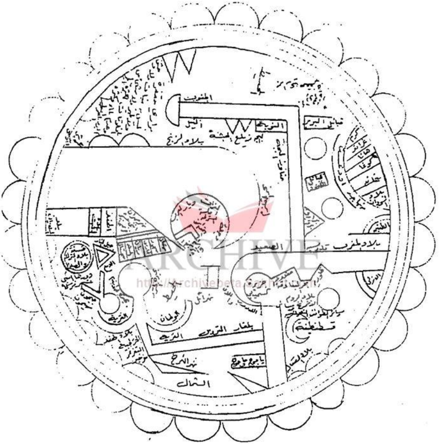
وهـذا يعني أن خرائط ابن الوردي كانت المرجع الأساسي الذي اعتمده الأوروبيون وبخاصة الإسـبان والبرتغالـيون في رسم خرائط النصف الثاني من القرن الخامس عشر، والتي كانت أساساً للالتفاف حول رأس الرجاء الصالح، على يد الملاح البرتغالي فاسكو دي غاما.

❑

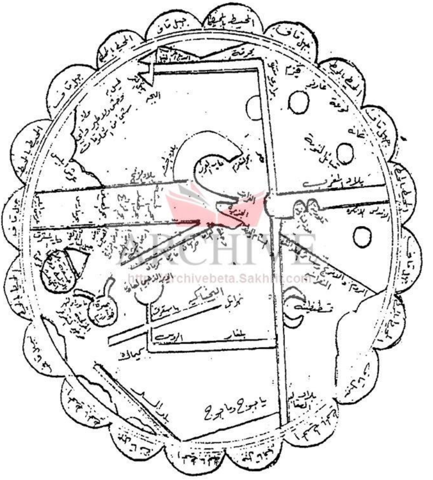
(32) المسعودي: أخبار الزمان، 1966، ص 41.

(33) المقتطف: السنة 13، ص 153.

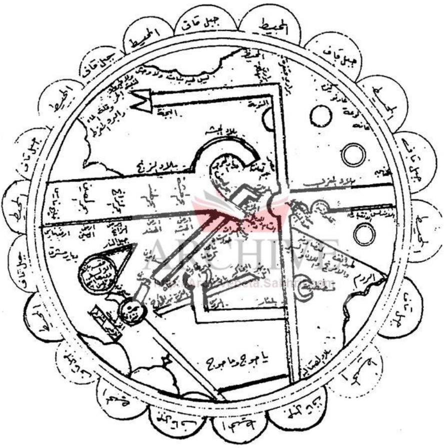
(34) فؤاد سزكين: مساهمة الجغرافيين العرب والمسلمين في صنع خريطة العالم، ص 4.



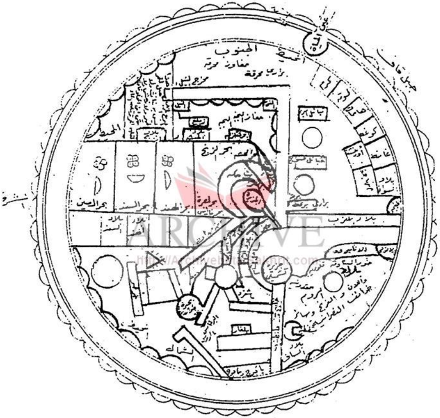
الخارطة رقم (١)



الخارطة رقم (2)



الخارطة رقم (3)



الخارطة رقم (4)



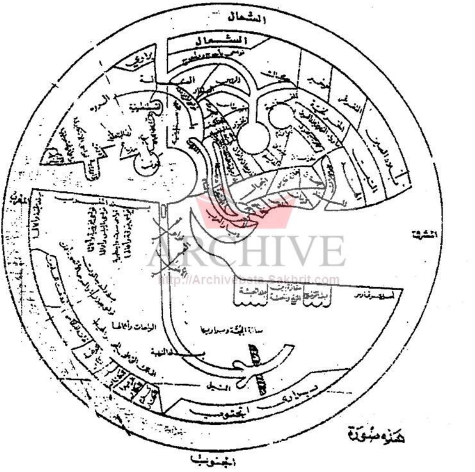
الخارطة رقم (5)

المصدر :سين مؤنس: اطلس تاريخ الاسلام.



صورة ثانية للعالم للأصطخري المتوفى سنة 346هـ - 957 م

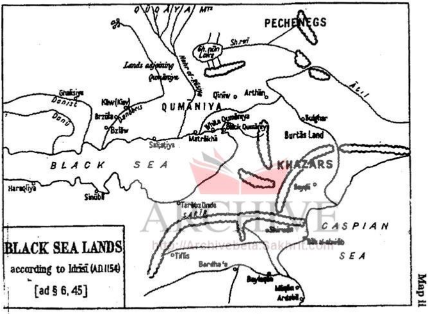
الخارطة رقم (6) المصدر: حسين مؤنس: اطلس تاريخ الاسلام



جميع الأرض

خريطة العالم لابن حوقل (367هـ - 977م)

الخارطة رقم (7) المصدر : حسين مؤنس : اطلس تاريخ الاسلام.



الخارطة رقم (8)

أراضي البحر الأسود للادريسي المصدر: HUDUD al ALAM لمؤلف مجهول



صورة الأرض للقزويني

الخارطة رقم (9)

نظرة قرآنية
في نظرية مالتس السكانية

الدكتور محمد أبو زيد أبو زيد*

بسم الله الرحمن الرحيم
والحمدُ للّهِ ربِّ العالمين

ملخص البحث

دراسات

في هذا البحث ما سُمّي بنظرية مالتوس السكانية وكانت بوادرها عام 1798م. أما جوهرها فهو أن موارد الطبيعة أقل بكثير من تزايد السكان مما يهدد أهل الكوكب بمستقبل أسود جداً. وقد بينت في هذا البحث خطأ هذه النظرية وهو ما أثبته علماء كثر من قبل ولكن الجديد هنا: النظرة القرآنية في هذا الرد، وإحياء الردّ عليها لأن الفكرة لا تزال متبناة عند كثير من الباحثين.

وتبين من خلال هذا البحث أن نظرية مالتس كما أنها تناقضت مع العلم والواقع، فهي كذلك متناقضة مع القرآن الذي يظهر أن نعم الله على هذا الكوكب لا تعد ولا تحصى، وأن هذا كان منذ قديم الزمان، وأن التخلف الموجود فيما سُمّي بالعالم المتخلف كان نتيجة من نتائج التخلف وليس سبباً فيه كما يرى مالتس، فإن الله سبحانه قد ملأ الكوكب بالخيرات وطلب من الإنسان الاستفادة منها وحسن توزيعها وحفظها. ولظروف استعمارية واجتماعية وتخلف علمي وعقائدي ضعفت هذه الدول عن هذه المهمة فوقعت بما هي فيه من تخلف. ثم طرحت الحلول المؤيدة بالقرآن بجعل الإسلام المرجع لعلم الاقتصاد والسكان، والتنمية المستقلة ونفي التبعية وتحقيق العدالة الاجتماعية والمحافظة على موارد الطبيعة.

Koranic standipint in “Maltis Demographic Theory”
The Research Summary

* - كلية الآداب - جامعة تعز.

In this research, I've studied what they call it "Maltis Demographic Theory" that it's indications came out in 1798. The essense of this theory said that the nature resources are far less than the increasing of population; and by the time it will threat the people living in this planet and will lead then into a ery dark future. I've explained in this research the error of the theory, and this is in fact what had been proved before by a lot of scientists. But the new thing in this Koranic opinion, is that to repel and keep on the repulsion against this theory because of many researchers who are still adopting the idea of this theory.

And through this research, have demonstrated that Maltis Theory has contradicted the science and the reality, as well as it has contradicted the Koran which shows that the God Bounties on this planet (the one and the only) are never to be counted. This fact was mentioned a very long time ago, but the existing retardaton in what was called "The Under developed World" was one tf the retardation results and it wasn't the cause as Maltis thought. Honestly, we have to know that Allah (Glory to him) had filled the planet with his gifts and boons, and asked the human being to get benefit from them, distribute them fairly and preserve them.

And because of Colonial and Sociological circumstances; in addition to the scientific and doctrinal retardation, made these countries to become weak and unable to take charge on this task. As a consequence; they suffer from the retarded state they are living in at present.

Thus, the supported solutions with Koran has been put forth to make the Islam the main reference for: Economics, Population, The Independent development, Denial the Subordination, Accomplishing the social Justice and Preserving the Nature Resources.

منهجي في البحث

قمت في هذا البحث بعرض موجز لنظرية مالتس حول المشكلة السكانية وبينت ركائزه في هذه النظرية وأدلته عليها وحلوله السوداء اللاإنسانية لحل المشكلة السكانية. ثم اتبعت ذلك بموجز من ردود علماء الاختصاص عليه من الجانب العلمي البحت، ثم الاستدلال بالواقع الذي يعارض نظرية مالتس وكان على عكسها. ثم اتبعت ردّ أهل الاختصاص بالردّ القرآني، فحشرت الآيات المتناقضة مع نظرية مالتس تحت كل ركيزة من ركائز فكرته ليظهر بأن هذه النظرية لا دينية مع أن صاحبها قسيس من دارسي اللاهوت. ولتظهر رحمة الله بالكون وأهله فيشرق الأمل والتفاؤل من فوق أنقاض نظرية مالتس. وبالتالي لتظهر أهمية المرجعية الإسلامية للمنطلقات السكانية والاقتصادية، حيث نبدأ في مواجهة التخلف من هناك. وقد ركز البحث على أن المعيشة الضنكة التي نعيشها ترجع إلى الإعراض عن المنهج الإلهي المعصوم وسوء فهمه.

مقدمة:

منذ أن أهبط سبحانه وتعالى أبا البشرية آدم وزوجته والشيطان إلى الأرض قال لهم: إن

الأرض مستقر مؤقت لكم إلى يوم القيامة وستجدون فيها من موارد الطبيعة ما يزيد عن حاجاتكم: {ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين}1. ومنّ على الإنسان بكثرة نعمه فقال: {وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها}2 وهذا شيء طبيعي جداً إذ لا يعقل من الإله الحكيم العليم الخبير أن يخلق الإنسان ويورطه في كوكب قليل الموارد بعد أن أخبره عن طريق الرسل أنه أسبغ عليهم نعمه ظاهرة وباطنة: {وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة}3.

ومن المؤسف أن يخرج رجل دين وقسيس في بريطانيا يتناقض مع هذا البيان القرآني بل والنصراني الإنجيلي ثم يدعي أن موارد الطبيعة غير متناسبة مع تزايد السكان وأن البلاد المتخلفة ستبقى متخلفة ما لم تحد من تزايد السكان فيها بشكل كبير. ومن المؤسف أكثر أن تجد هذه الأقوال الخرافية آذاناً صاغية.

توماس روبرت مالتس:

هو أحد القساوسة الانجليز، ولد في انجلترا عام 1766م، وتلقى تعليماً خاصاً حتى التحق بجامعة كامبريدج في الثامنة عشرة من عمره، ثم تخرج عام 1787م من الجامعة والتحق كاهناً بالكنيسة عام 1797م. ثم عين في عام 1805م أستاذاً لتاريخ الاقتصاد السياسي في الكلية الهندية بلندن. واشتهر مالتس بما كتبه عن السكان، حتى لقب بـ:(أبو علم السكان)، كما وضع ثلاثة كتب أخرى في الاقتصاد السياسي وعشرات المقالات الأخرى، وتوفي عام 1834م. وكان قد أمضى عمره في ظل نظام رأسمالي4.

نظرية مالتس:

"يرى المختصون في علم السكان أن روبرت مالتس أول من أصّل لمشكلات الموارد الغذائية والتزايد السكاني، وذلك في مقاله الشهير سنة 1798م بعنوان: (مقال عن مبدأ السكان) ثم نشر مقالات أخرى نحو نفس المفهوم مع بعض التعديلات، وكان مفهوم نظريته المطروحة أن سكان العالم سيواجهون موقفاً صعباً تكثر فيه المجاعات والتخلف وذلك لأن التزايد السكاني أكبر بكثير وبغير حدود من قدرة الأرض على إنتاج وسائل العيش. وذكر في مقولته المشهورة بأن الزيادة السكانية تتبع متوالية هندسية بينما زيادة الغذاء تتبع متوالية عددية أو حسابية. ولتوضيح المتواليتين يضرب مالتس هذا المثال: إذا أخذنا الأرض كلها.. وفرضنا أن السكان الحاليين يعادلون ألف مليون فإن الأنواع البشرية سوف تتزايد حسب الأرقام:

1، 2، 3، 4، 8، 16، 32، 64، 128، 256،... الخ.

بينما يزداد القوت حسب الأرقام: 1، 2، 3، 4، 5، 6، 7، 8، 9،... الخ.

وعلى ذلك فخلال قرنين يكون عدد السكان بالنسبة للمواد الغذائية كنسبة 256 إلى 9، وبعد ثلاثة قرون كنسبة 4096 إلى 13. وفي مرحلة متقدمة تؤول الموارد إلى تناقص فالطبيعة لها حدّ

في العطاء تبدأ بعده في تناقص الموارد وهذا ما سُمّي بـ(تناقص الغلة) وعدّ مالتس زيادة السكان سبباً في تخلف ما سُمي بـ(البلاد المتخلفة) وأن كل محاولة للخلاص من التخلف والمجاعة ستبوء بالإخفاق ما لم يحدّ تزايد السكان"5.

ومن سوء حظ مالتس أن فكرته اعترض عليها كثير من العلماء وأول من "اعترض عليه أبوه"6 ونشب صراع حاد بينه وبين بعض المعاصرين له، مثل جودوين وكوندرسيه ودفيد ريكاردو وجان باتست ساي حيث كان مالتس يمثل وجهة نظر معارضة تماماً لأفكار هؤلاء"7. وبعد مالتس حصل تطور اقتصادي وتقدم حققته مجموعة دول غرب أوربا والولايات المتحدة الأمريكية خلال فترة الأربعينات والخمسينات والستينات وغطى هذا التقدم تزايد السكان وزاد عليه بكثير على عكس ما تنبأ به مالتس لدرجة أن د.رمزي زكي قال: وأصبح هناك ما يشبه الإجماع الضمني بين الاقتصاديين، بأن التاريخ قد أثبت عدم صحة الرؤية المالتسية في السكان8 ويقول دنيس. هـ. رونج: ولا يتقبل اليوم نظريته عن السكان بالشكل الذي صدرت به أصلاً سوى قلة من الديموغرافيين9 (علماء السكان).

ما الداعي للتعرض لنظرية مالتس اليوم؟

قد يقول قائل: إذا كانت المالتسية قد انتهت مع نهاية القرن التاسع عشر بسبب التقدم الذي ضاعف موارد الطبيعة بما يكفي للإنسان ويزيد، فعلام نناقش مالتس الآن؟

وللجواب نقول: إن فكرة مالتس لم تغب تماماً وإنما ظهرت بأشكال أخرى أكثر لطفاً وأقل تشاؤماً لكن جوهرها واحد، وهو أن الموارد لا تكفي لتزايد السكان على الإطلاق. وصار الحديث يدور عن الحجم الأمثل للسكان. وممن تلقف هذه الفكرة مارلو فينكل يلش الألماني وسيد جويك عام 1883م في كتابه "مبادئ الاقتصاد السياسي" وأدوين كانان وغيرهم. ومثل هذا كل ما سمي بـ(نيوكلاسك) أو المالتسيون الجدد"10. و"قد نشط هذا الفكر بعد الحرب العالمية الثانية وبالتحديد في الستينات من هذا القرن على ألسنة المالتسيين الجدد الذين رأوا في قلة الغذاء العالمي والجوع والتخلف سبباً من أسباب النمو السكاني وهذا ما أسموه (الانفجار السكاني)"11. و"رغم أن هذه الأفكار من نتائج المفكرين بالدول الرأسمالية الغربية، إلا أنه من المشاهد أن تلك التوصيات قد تغلغلت الآن في كثير من دول آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، بعد أن نجح المالتسيون الجدد في (بيع) هذه التوصيات وترويجها لدى عدد كبير من الاجتماعيين والأطباء والاقتصاديين في هذه الدول"12 وأصدر نادي روما عام 1972م تقريره الشهير (حدود النمو) وهو تقرير أعاد للأذهان بقوة الرؤية المالتسية المتشائمة. وراح يبشر بوقوع كارثة عالمية قبل انتهاء القرن الحادي والعشرين... بسبب انتهاء المواد الأولية، وتلوث البيئة ولمنع هذه الكارثة من الحدوث ينبغي وقف النمو السكاني"13 "وتزعمت من قبل (الجمعية الطبية المصرية) مبدأ تحديد النسل"14 ومثل هذا "دعوة عباس عمار أحد وزراء الشؤون الاجتماعية، بل أكد ميثاق العمل الوطني في عام 1961م أن

مشكلة التزايد في أعداد السكان هي أخطر العقبات التي تواجهُ جهود الشعب المصري في انطلاقته نحو رفع مستوى الإنتاج..."15 "وفي ألمانيا ودول أوربا الشرقية واليابان والاتحاد السوفيتي وبولندة والمجر ويوغسلافيا ورومانيا وأمريكا وبريطانيا وغيرها ظهرت تشريعات وقوانين تبيح الإجهاض وتدعو لتحديد النسل وغير ذلك مما يقلل عدد السكان"16. ولما كانت قد عادت المالتسية في جوهرها فلا بد من حوار معها..

مرتكزات مالتس والردّ عليها:

1-تزايد السكان يتم من خلال متوالية هندسية وهو مستقل عن أي مؤثر خارجي:

فيرى مالتس أن "السكان يتضاعفون في الكوكب كل 25 سنة"17 بل ذهب بعضهم إلى القول بأنه إذا لم يحد من عدد السكان سيأتي يوم لا يجد فيه الفرد مساحة يعيش فيها على الكوكب أكثر من بوصة مربعة واحدة18.

"ويرى مالتس أن السكان متغير مستقل، لا علاقة له بالنظام أو بالمحيط الاجتماعي الذي يوجد فيه"19. "إلا أن رؤية مالتس هذه التي لا ترى مؤثراً على تزايد السكان إلا الطبيعة هي أقرب للتطبيق على أمة الحيوانات منها إلى أمة الإنسان لأن الحيوان تتحكم فيه الطبيعة والغريزة الحيوانية وأما الإنسان فيخضع لتأثيرات كثيرة منها ذات طابع اجتماعي مثل درجة الاستفادة من الطبيعة ومدى تسخيرها ومدى تطور قوى الإنتاج والعلاقات الإنتاجية السائدة وغير ذلك من العادات والتقاليد والقيم... هذا يعني أن تزايد سكان الكوكب ليس مجرد ميل غريزي كما يتصور مالتس"20 "وقد أثبتت البحوث والدراسات الاقتصادية والاجتماعية بعد مالتس... أن السكان في أي مجتمع هم متغير تابع ولا يجوز معالجته بمعزل عن سائر المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية"21. كما أن هذه الظروف قد تختلف من بلد لآخر من جوانب كثيرة كنسبة الذكور إلى الإناث في كل بلد والنسبة المئوية لكبار السن ولصغار السن وللمتزوجين والعزاب وللريفيين والحضريين ولمن يستعمل موانع الحمل. ثم الحروب وأثرها في نقص عدد السكان"22 وغير ذلك من تقدم الطب الذي يقلل من نسبة الوفيات وقلة الزواج الذي يقلل من نسبة المواليد.

عدد سكان العالم في كل فترة واختلاف نسب الزيادة منذ سنة 1750 إلى سنة 1950

السنة	1750	1800	1850	1900	1950
القارة					
	مليون	مليون	مليون	مليون	مليون
أمريكا الشمالية	1	6	26	81	166
أميركا الجنوبية والوسطى	11	19	33	63	162
أوربا	140	187	226	401	541
آسيا	479	602	749	937	1320

السنة	1750	1800	1850	1900	1950
القارة					
أفريقيا	95	90	95	120	198
أستراليا والجزر المحيطة بها	2	2	2	6	13
المجموع	728	906	1171	1608	2400

"وكذلك الهجرات التي كانت متنفساً كبيراً لتزايد السكان في أوربا خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر حيث الهجرة إلى المستعمرات نحو الولايات المتحدة الأمريكية وكندا والأرجنتين والبرازيل وأستراليا وهي بلاد كانت ما تزال بكراً"23. ومن الملاحظ أن معظم أوربا والولايات المتحدة اقترب عدد سكانها من الثبات بينما هناك تزايد واضح في غيرها"24.

2-موارد الطبيعة تتزايد من خلال متوالية حسابية إلى حدّ أقصى تبدأ بعده بالنقصان (الغلة المتناقصة).

"من سوء حظ مالتس أن نظريته كانت في بدء الثورة الصناعية في انجلترا وبدء استغلال السهول العظمى بأمريكا الشمالية في الزراعة فقد صحب زيادة الثروة نمو سريع للسكان، وهذا لم يحل دون ارتفاع عام في مستوى المعيشة استمر بلا انقطاع تقريباً حتى الوقت الحاضر، وذلك يناقض ما يمكن أن نتوقعه إذا سلمنا بنظرية مالتس"25 "فمنذ الثورة الصناعية تضاعف حجم الإنتاج الصناعي في دول أوربا وأمريكا الشمالية بمقدار يتراوح ما بين ثلاثين وأربعين مرة خلال الفترة ما بين 1850-1950م... بينما عدد السكان- خلال نفس الفترة- قد تضاعف فقط"26. وهذا على نقيض نظرية مالتس. ومن هنا يمكن أن نفهم ما قاله د.عبد الحميد لطفي: أما المتتالية الحسابية فلم يكن لها أساس استقرائي ولم يدعمها مالتس بأي دليل... ومن السهل أن نبرهن على أن وسائل المعيشة تتزايد بدورها حسب متتالية هندسية27. ويقول د.علي عبد الرازق جلبي: لقد كشف الإيكولوجيا (الإنسان والبيئة) البشرية أن الإنسان كان يستعين في حفظ التوازن بين الزيادة في نمو السكان ووسائل العيش في كل مجتمع عبر مراحل تاريخ البشرية بتطور بيئته التكنولوجية والتنظيمية... وهذا معناه أن إنتاج الغذاء لم يكن أقل عن الزيادة في نمو السكان على خلاف ما كان يتوقع مالتس28 هذا فيما مضى من تاريخ. فكيف ونحن الآن في عصر التقدم التكنولوجي وأثره الكبير على الزراعة، واكتشاف موارد البحار والجبال وغزو الفضاء الخارجي؟ لا شك أن هذا على عكس قانون مالتس في الغلة المتناقصة.

الردّ القرآني على متواليتي مالتس:

أ-الرجم بالغيب:

إن الطريقة القطعية التي تكلم فيها مالتس بما يخص النتيجة الحتمية في تزايد السكان بالمتوالية

الهندسية وموارد الطبيعة بالطريقة الحسابية، إن هذه النظرية الحتمية والتي لم تبْن على قاعدة علمية دقيقة تعتبر رجماً بالغيب مذموماً شرعاً، وقد "عاب القرآن مثل هذا المنطق الحتمي على العاص بن وائل السهمي فيما روى القرآن عنه"29: ﴿أفرأيت الذي كفر بآياتنا وقال لأوتين مالاً وولداً﴾30 فكان الردّ عليه: ﴿أطّلع الغيب أم اتخذ عند الرحمن عهدا﴾(31). فاعتبر هذا رجماً بالغيب مذموماً لأنه لا يقـوم علـى أصول يقينية. وإن كان هذا الكافر المذكور في الآية الكريمة دقيقاً في عبارته أكثر من مالـتس الذي تنبأ بزيادة الولد ونقصان المال أو (الموارد الطبيعية) وذلك لأن العاص بن وائل ربط بيـن الأمـوال والأولاد ربطاً متوازياً بتكيره لفظي المال والولد ليفيد التكثير لكل منهما وهذا الربط سليم وكثيراً ما ورد في القرآن الكريم، مثل قوله تعالى: ﴿فقلت استغفروا ربكم إنه كان غفاراً يرسل السـماء علـيكم مدراراً ويمددكم بأموال وبنين ويجعل لكم جنّاتٍ ويجعل لكم أنهاراً﴾32. وقد رأينا كيف أن الواقع أثبت خطأ تنبؤ مالتس.

وللتأكـيد علـى أن الرزق سواء أكان من الأولاد أم الموارد فهو من الله تعالى: ﴿وفي السماء رزقكم وما توعدون﴾33. ﴿وما تدري نفس ماذا تكسب غداً وما تدري نفس بأي أرض تموت﴾34.

ب-النمو السكاني ليس متوالية هندسية:

مـرّ معنا ردود أهل الاختصاص على مالتس في هذه المسألة وكذلك خلاف الواقع لها والقرآن يردّ عليها كذلك حيث إنه ذكر أشياء كثيرة تؤثر في النمو السكاني قلة وكثرة منها:

- **الدعـاء المسـتجاب**: الذي يرزق الله بسببه الكبير والعقيم وغيرهما أولاداً مثل دعاء زكريا علـيه السلام: ﴿وزكريا إذ نادى ربه ربّ لا تذرني فرداً وأنت خير الوارثين﴾35 فهو هنا كان يسأل الولـد وقـد استجاب الله سبحانه له وكذلك حصل مع إبراهيم عليه السلام: ﴿الحمد لله الذي وهب لي على الكبر إسماعيل وإسحاق﴾36.

- **تعيينـه سبحانه لنسبة الذكور والإناث في المجتمع** حيث تختلف من فرد لآخر ومن مجتمع لآخر وهذا يبطل المتوالية الهندسية. قال تعالى: ﴿لله ملك السموات والأرض يخلق ما يشاء يهب لمن يشاء إناثاً ويهب لمن يشاء الذكور أو يزوجهم ذكراناً وإناثاً ويجعل من يشاء عقيماً إنه عليم قدير﴾37 . "أي يعطـي بعـض خلقـه إناثاً فقط كلوط عليه السلام وبعضهم ذكوراً فقط كإبراهيم عليه السلام وبعضهم يعطيه من النوعين الذكران والإناث. وبعضهم الرابع والأخير يجعله عقيماً لا ذكر ولا أنثى كيحـيى وعيسـى عليهما السلام"38. فهذا التقسيم الرباعي يعتبر من صلب النمو السكاني وهو كما ذكره سبحانه خاضع لـ(عليم قدير) وليس محكوماً بالمتوالية الهندسية.

- **الأثـر الكبـير للاستغفار في كثرة الولادات**: ومنه قوله تعالى على لسان نوح عليه السلام: ﴿فقلـت: استغفروا ربكم إنه كان غفاراً* يرسل السماء عليكم مدراراً* ويمددكم بأموال وبنين ويجعل لكـم جنات ويجعل لكم أنهاراً﴾39. "قال رجل للحسن: ادع الله أن يرزقني ولداً؛ فقال له: استغفر الله" 40.

- **معاصـي الناس وما تستجلبه من عقوبات إلهية** يكون لها الأثر الكبير في كثرة الوفيات مما

يفقــد المتوالية الهندسية صحتها ومن ذلك: طوفان نوح عليه السلام وكذلك العقوبات التي طالت قوم عاد وثمود وغيرهما، وهي معروفة لكل مسلم، وكذلك ما قد يبتلى به الناس من تسليط بعض الطغاة علــيهم وما يمارسونه من قتل وتشريد، مما يؤثر على النمو السكاني، وهذا ما ذكره سبحانه عن بني إســرائيل في مصر وتعذيب فرعون لهم: {إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعاً يستضعف طائفة منهم يذبح أبناءهم ويستحيي نساءهم إنه كان من المفسدين}41. "وعند أكثر المفسرين بقي هذا العذاب في بني إسرائيل سنين كثيرة"42 ولا شك أن هذا يخل بنظام النمو السكاني كثيراً.

– **الهجــرة طلباً للنجاة والعلم وغير ذلك:** وهذه من الأركان التي تدرس في علم السكان وتؤثر فيه نقصاً في مكان وزيادة في آخر، قال تعالى لمن ضاقت بهم الأرض لسبب ما، محرضاً لهم على الهجــرة إلى مكان أنسب لمعيشتهم: {إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضــعفين في الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصــيراً}43. وأخبر سبحانه أن موارد الكوكب كثيرة فمن ضاقت به أرض فسيجد في أرض أخرى ســعة فــي العيش: {ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الأرض مراغماً كثيراً وسعة}44. والمراغم: المتسع والخير الوفير، "والسعة هنا في الرزق وإظهار الدين"45. ولا شك أنها سعة في المكان كذلك وإلا لمــا كان هناك مهجر للمهاجر. وهذا ردّ على غلاة المالتسيين الذين رأوا أن المتوالية الهندسية للسكان لن تُبقي للفرد على الكوكب أكثر من بوصة مربعة. وقد سبق ذكر هذا. كما أن الآية الكريمة تشير إلى عدم التوزيع المتساوي للموارد على الكوكب فيهاجر الإنسان من أماكن النقص إلى أماكن الزيادة. وهذا مصداق ما حصل من الهجرة الأوربية إلى المستعمرات وقد مرّ. وفي هذا المعنى قال تعــالى: {الله يبسط الرزق لمن يشاء من عباده ويقدر له إن الله بكل شيء عليم}46. فموارد الطبيعة أرزاق وزعها الله سبحانه في هذا الكوكب بما يقتضيه علم الله وحكمته.

ومــن الآيــات الدالة أيضاً على أن الأرض خلقت وعاءً مناسباً للإنسان لا يضيق عليه مع بقاء المــوارد وأن من قال خلاف هذا يعتبر مكذباً قوله تعالى: {ألم نجعل الأرض كفاتاً* أحياءً وأمواتاً* وجعلــنا فــيها رواســي شامخات وأسقيناكم ماء فراتاً* ويل يومئذ للمكذبين}47 وكفاتاً: وعاء، لكل الناس: الأحياء على ظهرها مع مواردهم من أنهار وغيرها والأموات في باطنها"48.

كمــا أن الشــريعة الإســلامية بأكملها تحض المسلمين على الزواج والتكاثر، وبالتالي ستكون الــزيادة فــي الســكان عــند المسلمين والذين يشكلون خمس الكوكب تقريباً أكثر من غيرهم بتأثير عقائدي، وهذا ما لا يتماشى مع متوالية مالتس. هذه نبذة من المؤثرات على النمو السكاني من خلال القرآن وغيرها كثير.

ومــن جهــة أخرى فقد أغفل مالتس من خلال متواليتيه الهندسية والحسابية شيئاً مهماً ما كان لقسيس مثله أن يغفله، وهو أن هذا الكوكب غير مخلد وأهله كذلك. وأن الإنسان وجد على ظهر هذا الكوكــب لفــترة زمنية تكفي لامتحانه كما قال تعالى: {الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً}49 وقد أخبر سبحانه بهذا آدم وزوجه والشيطان عندما أهبطهم على هذا الكوكب، قال تعالى:

{فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين}50. وفي سورة الأعراف: {قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين* قال فيها تحيون وفيها تموتون ومنها تخرجون}51. إذاً فالله سبحانه قد جعل لهذا الكوكب بما فيه قدراً وأجلاً ينتهي إليه فقد قال: {قد جعل الله لكل شيء قدراً} وعبر عن الفناء بكل وضوح في قوله: {كل من عليها فان* ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام}52.

إذاً المتوالية الهندسية التي لا نهاية لها نحو المستقبل تتعارض مع عقيدة المؤمنين بالله من أهل الكتب السماوية وهي مقولة قالها مشركو العرب قبل مالتس وهذا ما رواه سبحانه عنهم في قوله: {وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون}53. وقد صنف الشهرستاني القائلين لهذه المقولة تحت عنوان: "منكرو الخالق، والبعث، والإعادة"54.

والآية القرآنية: {ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين} تفيد إضافة إلى قطع المتوالية الهندسية أن المتاع مستمر مع استمرار الإنسان إلى حين، وهو يوم القيامة. ولفظ المتاع يحمل معنيين: الأول: ما ينتفع به. والثاني: استمرار الانتفاع إلى مدة معلومة. قال الأصفهاني: المتاع انتفاع ممتد الوقت55. وبالتالي يشمل لفظ المتاع كل ما ينتفع به من موارد الطبيعة ويضمن بقاء هذه الموارد إلى حين وهو يوم القيامة، أي إنه سبحانه جعل تزايد السكان متناسباً مع تزايد الموارد ضمن نظام واحد، على خلاف ما فعل مالتس من التفرقة بين نمو السكان والموارد، فجعل نمو السكان متوالية هندسية، والموارد متوالية حسابية، فكانت النتيجة في غاية الخطأ والتشاؤم والبعد عن الدين.

ج-موارد الطبيعة غير مقيدة بمتوالية حسابية:

القرآن الكريم يخبرنا أن موارد الطبيعة أعظم بكثير مما يعتقد مالتس. قال تعالى: {وَالأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ* وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ* وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بَالِغِيهِ إِلا بِشِقِّ الأَنفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ* وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لا تَعْلَمُونَ* وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ* هُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ* يُنبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ* وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ* وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الأَرْضِ مُخْتَلِفاً أَلْوَانُهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ* وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْماً طَرِيّاً وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ* وَأَلْقَى فِي الأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَاراً وَسُبُلاً لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ* وَعَلامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ* أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لا يَخْلُقُ أَفَلا تَذَكَّرُونَ* وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لا تُحْصُوهَا إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ}56 فهذه الآيات بين فيها سبحانه بعض ما أنعم به على الإنسان من مثل الأنعام وفوائدها، والأمطار للشرب والزراعة وكل الثمرات، وتسخير الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم، وما في البحر من حيوانات

رغبنا بأكلها. ومعلوم أن تكاثر هذه الحيوانات يفوق المتوالية الحسابية والهندسية وهي من موارد الطبيعة كما لفت النظر سبحانه إلى المعادن الثمينة التي تستوطن البحار وإلى التجارات البحرية والبرية. ثم يطلب منا سبحانه الاستفادة من هذا كله لصالح الإنسان فقال: {لتبتغوا من فضله} فصار إخراج الموارد منوطاً بعقلية الإنسان وتفكيره كما ذكر في هذه الآيات. ثم عمم سبحانه نعمه وقال إنها تفوق وسائل الحصر سواء أكانت حسابية أم هندسية فقال: {وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها}. ولكن الإنسان كثيراً ما يغفل عن نعم الله ويظنها كما ظنها مالتس قليلة نادرة فلا يقابل هذه النعم بالشكر وإنما بالكفر. قال تعالى: {وآتاكم من كل ما سألتموه وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الإنسان لظلوم كفار}57. وأما المؤمن الذي أعمل عقله وتفكيره في البحث عن هذه الموارد والاستفادة منها فلا شك أنه يعرف فضل الله العميم عليه ويعجز عن شكر ربه.

كما أن الله سبحانه أخبرنا بأنه لم يتكفل برزق الإنسان فقط على هذا الكوكب، وإنما تكفل برزق كل من دبّ عليه فقال: {وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها}58 ولما كان الإنسان يخشى على رزقه كثيراً فتصيبه الأثرة في موارد الطبيعة، قدّم سبحانه رزق غير الإنسان على الإنسان إشارة منه إلى كثرة نعمه التي تكفي الجميع وتزيد فقال: {وكأين من دابة لا تحمل رزقها الله يرزقها وإياكم وهو السميع العليم}59 وإذا كان سبحانه قد تكفل برزق من لا يقدر على حمل الرزق أو تخزينه من الحيوانات، فكيف يخاف المجاعة من يستطيع حمل الرزق وتخزينه وحفظه لوقت طويل؟!.

د-القرآن كثيراً ما يؤكد على التوازن بين السكان والموارد:

لو تأملنا آيات القرآن الكريم لوجدناها تعطي لمحة تاريخية قديمة عن وجود التوازن بين الأرزاق والسكان، ومن ذلك الآيات التي تتحدث عن تاريخ أقدم من 3500ق.م أي أقدم من فرعون حيث قال سبحانه لقارون: {أولم يعلم أن الله قد أهلك من قبله من القرون من هو أشد منه قوة وأكثر جمعاً}60. وقال في مقام آخر: {أولم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم كانوا أشد منهم قوة وأثاروا الأرض وعمروها أكثر مما عمروها..}(61). وقال مخاطباً منافقي العرب☺ كالذين من قبلكم كانوا أشد منكم قوة وأكثر أموالاً وأولاداً...}62. نرى في هذه الآيات التوازن بين كثرة السكان وكثرة ما في أيديهم من النعم منذ القديم وهذا ما سبق وأشار إليه علماء السكان والبيئة.

ولا شك أن هذا التوازن من مستلزمات الحكمة الإلهية إذ لا يعقل أن يخلق الله الإنسان ويورطه في كوكب لا يكفي لمعيشته وتناسله، مع أن جهاز الهضم والتناسل من صنع الله وخلقه. وقد بين سبحانه أنه قدّر أقوات الأرض عندما خلقها فقال: {وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام سواء للسائلين}63. وقد امتدح سبحانه نفسه على حسن تقديره فقال: {فقدَرنا فنعم القادرون}64.

3-التخلف باقٍ ما لم يحدّ من السكان:

ثمـة حقائق لا يمكن للباحث أن يتجاهلها وهو أن ما يُسمى في أيامنا بـ(البلاد المتخلفة) والتي تبلغ في عدد سكانها ثلاثة أرباع العالم، "يعاني 40% منها من فقر مدقع، وأعداد هائلة من العاطلين عـن العمـل، و80% من سكان الريف في هذه البلاد لا تتوافر لديهم مياه الشرب النقية، ويقدر عدد المصـابين بـالعمى ما بين 30-40مليون فرد. ونسبة الأمية في الدول المتخلفة بسبب تلوث المياه ونقـص الفيتاميـنات: في قارة آسيا ما بين 47-55%، وفي دول أمريكا اللاتينية 25% وفي الدول الأفريقية ما بين 55-74% وهناك 34 دولة تزيد فيها النسبة على 80% وطبقاً لتقديرات اليونيسيف مـات في عام 1979م وحده ما يزيد عن 12مليون طفل تقل أعمارهم عن 5 سنوات بسبب الجوع" 65.

"ويـرى مالتس والمالتسيّون أن كل محاولة للتنمية محكوم عليها بالفشل ما لم يحدّ عدد السكان" 66. "وأن خطر هذه الأعداد الكبيرة خطر عالمي بسبب استنزاف موارد الطبيعة"67.

والحقـيقة، أنّ كثرة السكان ليست سبباً في التخلف وإنما هي نتيجة له، فإن كثرة السكان تساعد فـي الدفـاع عـن البلاد وتوفر الأيدي العاملة والكفاءات إذا ما وجدت الحكومات التي توظف هذه الأيدي وفق خطط اقتصادية ناجحة. "ومن الملاحظ أن جميع الدول العظمى تقوم على أعداد ضخمة مـن السـكان"68. وأما "النمو المزدهر الذي شهده الغرب فليس راجعاً لقلة العدد في السكان وإنما للتـقدم التكنولوجـي الهائل والحصول على مواد الطاقة وبالذات النفط من دول العالم الثالث بأبخس الأثمـان. "وتقسـيم العمـل الدولـي بين الدول المتقدمة والمتخلفة لصالح المتقدمة، وغير ذلك من الإيجابـيات"69. وغـير صحيح أن أهل هذه البلاد المتخلفة يستنزفون موارد الكوكب لأن أهل هذه الـبلاد والذيـن يمـثلون ثلاثة أرباع سكان الكوكب "لا يحصلون إلا على نحو عُشر الناتج القومي الإجمالـي للعالم، وإن ما يتكلفه العالم من الموارد لإطعام أمريكي واحد يزيد 30مرة على ما يتكلفه لإطعام الهندي"70.

وأما الأسباب الحقيقية وراء هذا التخلف فهي كثيرة وفي مقدمتها "الاستعمار الذي استولى على هـذه الـبلاد وكرّس فيها التخلف، وعندما استقلت وجدت نفسها قد فقدت كثيراً من ثرواتها وما بقي مـنها لا تملك الآلية لاستثماره. كما أن هذه البلاد بقيت متأثرة بالفكر الاقتصادي الغربي لهذه البلاد والذي يجعلها في حالة تبعية للغرب، وبمعنى أوضح لتبقى ثرواتها مواد أولية يستوردها الغرب بينما تصـبح الـبلاد سـوقاً لمنتوجاتهم وميداناً للشركات الأجنبية لتستمر في استنزاف خيرات البلاد، فقد بلغـت الأرباح الاحتكارية للشركات الأجنبية في هذه البلاد والتي حولت إلى البلاد التابعة لها خلال الفترة من 1960-1970م حوالي 51.9 مليار دولار"71.

"ومـن جهـة أخرى فأكثر هذه البلاد تعاني من حكم ديكتاتوري فاسد لا يقوم بتوزيع الثروات بـالعدل وينفق أموال البلاد على العسكر وأجهزة الأمن التي تحمي بقاءه في السلطة. كما تعاني هذه الـبلاد مـن ركود اقتصادي وعدم تبني سياسة اقتصادية واضحة، ويتفشى فيها الفساد وفساد النظم الإداريـة ممـا يشـتت ويضيع ثروة البلاد، فتلجأ إلى الديون الربوية، وتكثر منها إلى أن تغرق في

بحـرها وتـزداد عجـزاً، فتكـثر البطالة وتهاجر الكفاءات التي لم تجد مجالاً للعمل في بلادها إلى الخـارج. "ففـي عام 1980م كان بالدول الرأسمالية 7 ملايين من هذه الخبرات، وتكسب هذه الدول من ورائهم من 60-65 مليار دولار سنوياً"72. كل هذا وغيره أدى إلى ظهور ما سُمي بـ(المشكلة السكانية) والحقيقة هي نتيجة تخلف وليست سبباً فيه.

متابعة الردّ من خلال القرآن الكريم:

القرآن الكريم يرفض التخلف والتأخر ويطلب من أمة الإسلام أن تكون رائدة الكوكب كما أراد الله سـبحانه حيـث قال: {كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر}73 وقـال: {لـتكونوا شـهداء علـى الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً}74 وكثيراً ما وجه الله الناس لاستعمال العقل، كما فضل العلم وأهله: {قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون}75. وحض الناس على العمل لعمارة الكوكب وصلاحه فقال: {هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها}76 وقال: {وقـل اعملـوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون}77 وطلب من عباده سبر أغوار هذا الكوكب بعـد أن ذَلَّلـهُ لهـم فقال: {هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه}78 وقـال: {فـإذا قضـيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله}79. وبالتالي فما أصاب الإنسـان مـن ضيق فمن كسبه وتقصيره في استخلاص الخيرات التي سخرها الله له في السموات والأرض. قـال تعـالى: {ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك}80 وقال: {ظهـر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس}81 وقال: {وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم}82.

ولعـل الحكومـة التـي تحكم البلاد يقع عليها العبء الأكبر من هذه المسؤولية لأن الناس تبع لحكـامهم. وقـال تعالى مخاطباً لنبيه داود: {يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بـالحق}83. وقـال: {إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بـالعدل}84. "فمـن أهـم ما يجب على الحاكم: إقامة العدل. وإشاعة الأمن والاستقرار. وتهيئة ما يحـتاجه الـناس مـن مختلف الصناعات والحرف والعلوم لأن كل هذه الأشياء من فروض الكفاية لحاجـة الأمة إليها. واستثمار خيرات البلاد بما يحقق الرخاء الاقتصادي والعيش الكريم للرعية"85. فقـد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "كلكم راع ومسؤول عن رعيته فالإمام راع ومسؤول عن رعيته والرجل راع في أهله وهو مسؤول عن رعيته..."86 كما يجب على حاكم المسلمين أن يولي عليهم خيارهم من أهل الكفاءات كما قالت بنت شعيب عليه السلام فيما رواه الله عنها: {إن خير من اسـتأجرت القوي الأمين}87. ولذلك أمر سبحانه بعدم طاعة المسرفين المفسدين فقال: {ولا تطيعوا أمـر المسرفين الذين يفسدون في الأرض ولا يصلحون}88. وإن كثيراً من الحكومات اليوم وبالذات التي توصف بالمتقدمة قد أفسدت بمصانعها ومعاملها البيئة من هواء وأرض وأنهار وبحار مما أتلف من موارد البيئة بدل زيادتها، "فهناك ما يزيد على 90 دولة تواجه مشكلة التصحر ويؤكد الخبراء أن

احتمالات نقص الأراضي القابلة للزراعة تصل إلى 25% من الأراضي المزروعة في الدول النامية حتى عام 2000"89 وهذا بما كسبت أيدي الناس من أسباب يذكرها علماء البيئة. "وفي النرويج أصبح نحو 4000 بحيرة الآن خالية من الأسماك وهو ما يطلق عليه الآن بالبحيرات الميتة"90 بسبب الأمطار الحمضية الملوثة بالهواء الملوث "وفي السويد 85000 بحيرة أصبحت حمضية"91 و"نهر الراين في ألمانيا لم يعد صالحاً للشرب"92 وكذلك تلويث المحيطات وغيرها مما يكثر ذكره في أيامنا.

ومن العدل عند الحاكم توزيع الثروة على الناس بالإنصاف وعدم أكل أموال البلاد والتبذير فيها والحذر من انقسام المجتمع إلى طبقتين غنية جداً وفقيرة جداً، وهذا ما حاربه الإسلام عن طريق توزيع الأموال. قال تعالى معللاً توزيع أموال الأغنياء على الفقراء بأن ذلك احتراز من أن يكون المال متداولاً بين أيدي الأغنياء فقط: {ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم..}93.

وكذلك لما كان الفساد مُرهقاً لاقتصاد البلاد وفيه أخذ أموال الناس بغير الحق حاربه القرآن: {ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون}94. وحض كذلك على التكافل بين أفراد المجتمع، فأخذ الزكاة من الأغنياء وأعطاها للفقراء: {والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم}95.

ومن جهة أخرى أمر القرآن بالاعتدال في توزيع موارد الطبيعة وبحسن استخدام الموارد، وهذا يفهم من قوله تعالى: {يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين}96 وعدم حبه للمسرفين لأنهم يسيئون في التعامل مع موارد الطبيعة توزيعاً واستهلاكاً. ومثله قوله تعالى: {وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيراً. إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين وكان الشيطان لربه كفوراً}97. ثم أوضح بجلاء أن استنزاف الموارد بشكل كبير فيه تبذير وإسراف يقضي على هذه الموارد ويعود بالعوز والفاقة على صاحبه، وأن الصواب بالتوسط بين الإفراط والتفريط فقال: {ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً}98. وما الاقتصاد في جوهره إلا التوازن والتوسط.

وأما بالنسبة إلى عدد سكان الكوكب فالقرآن يشجع على زيادة عددهم وهدايتهم، ويحارب النظرة المالتسية المتشائمة والتي تتضجر من لقمة الطعام في فم الفقير والمسكين. قال تعالى: {فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع}99. وكافأ سبحانه الصالحين بكثرة الأولاد فقال على لسان نوح: {فقلت: استغفروا ربكم إنه كان غفاراً، يرسل السماء عليكم مدراراً ويمددكم بأموال وبنين ويجعل لكم جنات ويجعل لكم أنهاراً}100. وقد مرّ أنه سبحانه تعهد برزق الجميع.

ما الحل للمشكلة السكانية عند مالتس:

يطرح مالتس حلولاً لا إنسانية لزيادة السكان يسميها بالموانع الإيجابية والسلبيّة. "ويقصد

بالموانع الإيجابية: تلك العوائق التي من شأنها زيادة معدل الوفيات كالحروب والمجاعات والأوبئة. وأما الموانع السلبية: فتتمثل بتخفيض معدل المواليد عن طريق تأخير سن الزواج وكبح الشهوة الجنسية ومنع الفقراء من الزواج وكثرة الإنجاب. ويرى مالتس أن هذه الموانع لا مفر منها وهي حتمية ولا نجاة للكوكب بغيرها. ولذلك كان مالتس من أشد المعارضين لقانون (إغاثة الفقراء) لئلا يتشجعوا على الزواج وزيادة نسلهم. وقد استفاد ريكاردو من مالتس وجاء بنظرية (الأجر الحديدي) للعمال وهو الأجر الذي يؤمّن الحد الأدنى للعامل ليجدد جنسه فقط دون أن يزيد وذلك للحاجة إلى الفقراء كعمال فقط وبالتالي يحدّ من قدرتهم على الزواج والتكاثر"101. "بل وصل الحد ببعض المالتسيين الجدد إلى أن اقترح:

1-تعقيم الرجال والنساء بشكل إجباري.

2-التعقيم الجماعي بغير علم الناس عن طرق وضع مواد كيماوية في الماء والطعام.

3-قانوناً بإباحة الإجهاض.

4-إلغاء قوانين إغاثة الفقراء حتى يمنع من تكاثرهم.

5-وضع قوانين تعقد عملية الزواج.

6-وضع ضرائب على الأطفال وزيادة تكاليف الزواج والرسوم المتعلقة به وبالأطفال.

وغير ذلك من المقترحات الوحشية اللاإنسانية102. وقد بينت سابقاً أن المشكلة السكانية نتيجة من نتائج التخلف وليست سبباً فيه، وأضيف هنا إضافة لا بد منها فأقول: "إذا كانت كثرة الناس تسبب الجوع، فالأولى أن نتوقع انتشار المجاعة في البلدان التي فيها عدد أكبر من السكان بالقياس إلى كل فدان مزروع. لكننا لا نجد مثل هذه العلاقة. قارن بين الصين والهند مثلاً. فالصين تملك مجرد نصف الفدادين المزروعة لكل فرد مقارنة بالهند. ومع ذلك فقد توصل الشعب الصيني في عشرين سنة فقط إلى القضاء على كل أثر ظاهر للجوع، بينما لا يزال الملايين يجوعون في الهند... ولنأخذ هنا حالة أفريقيا جنوب الصحراء كمثال، حيث توجد بها خفة سكانية بالنسبة للأراضي المزروعة إذ يوجد نحو الفدانين ونصف من الأرض المزروعة لكل فرد. أي أكثر مما في الولايات المتحدة أو الاتحاد السوفيتي وست إلى ثماني مرات أكثر مما في الصين ومع ذلك تعتبر هذه المنطقة من أكثر مناطق العالم تعرضاً للجوع"103.

الردّ القرآني على حلول مالتس:

بينت سابقاً أن المشكلة السكانية نتيجة من نتائج التخلف وليست سبباً فيه وبالتالي كل حل يبتعد عن الأسباب الحقيقية للتخلف ويتجه نحو أعراضه فحسب يعتبر مضيعة للوقت والجهد.

وأما بالنسبة لحلول مالتس اللاإنسانية لمشكلة التخلف والجوع ونفاد موارد الطبيعة فهي حلول يرفضها القرآن رفضاً باتاً كما ترفضها الإنسانية والنفوس السوية فإن ما يسميه مالتس بالموانع

الإيجابية وهي: الأمراض والأوبئة والمجاعات والزلازل والبراكين وغيرها مما يطاول الإنسان فيهلكه، كل هذه الأمور ذكر القرآن أنها تُطاول البشر ولكن ليس بهدف الحدّ من عدد السكان والمحافظة على موارد الطبيعة من النفاد، وإنما من باب عقوبة العصاة على معاصيهم وتجاوزهم الحد في الكفر والضلال. قال تعالى: {كدأب آل فرعون والذين من قبلهم كفروا بآيات الله فأخذهم الله بذنوبهم إن الله قوي شديد العقاب}104. وقال: {ألم يروا كم أهلكنا من قبلهم من قرن مكناهم في الأرض ما لم نمكن لكم وأرسلنا السماء عليهم مدراراً وجعلنا الأنهار تجري من تحتهم فأهلكناهم بذنوبهم وأنشأنا من بعدهم قرناً آخرين}105. ولذلك كشف سبحانه العذاب عن قوم يونس- بعد أن كاد أن يقع عليهم- عندما آمنوا: {فلولا كانت قرية آمنت فنفعها إيمانها إلا قوم يونس لما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا ومتعناهم إلى حين}106.

والقرآن لا يشمت بالعصاة وعذابهم كما يرغب مالتس وإنما تأتي الرسل لتنقذ الأقوام من الدمار ولا يتم الدمار إلا بعد العناد: {وإذ قالت أمة لم تعظون قوماً الله مهلكهم أو معذبهم عذاباً شديداً قالوا معذرة إلى ربكم ولعلهم يتقون}107. كما أن هذه النكبات قد تصيب بعض الناس لا على سبيل العقوبة وإنما على سبيل الاختبار والامتحان والتمحيص وفرز الصفوف. قال تعالى: {ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات وبشر الصابرين}108. وهناك ما يصيب الناس بسبب سوء تعاملهم مع الإنسان أو الحيوان والطبيعة مثل مرض الإيدز وأمراض المستنقعات وغيرها فيكون هذا بما كسبت أيدي الناس من تقصير في صيانة الإنسان والبيئة.

وأما ما سماه مالتس بالموانع السلبية مثل تأخير الزواج وعدم إغاثة الفقراء والحد من زواجهم وتناسلهم وكبت الشهوة الجنسية بهدف قلة المواليد، ثم تطورت هذه عند المالتوسيين إلى أنواع من موانع الحمل وإباحة الإجهاض والحد من الإنجاب وغير ذلك.فكل هذا يعارضه القرآن باعتباره وسائل غير شرعية لتحقيق هدف غير شرعي وغير منطقي. فقد سبق وذكرت تشجيع الإسلام على الزواج والإنجاب وأزيد هنا التشجيع على زواج الفقراء على وجه الخصوص فقد قال تعالى حاضاً على تزويج الإماء والعبيد: {وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم}109. وبنفس الآية بين أن الفقر ينبغي أن لا يمنع من إتمام هذا الزواج بل قد يكون الزواج من أسباب الغنى فقال: {إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله والله واسع عليم}.

وكبت الشهوة وارد شرعاً أحياناً، ولكن ليس بهدف عدم إنجاب الأولاد خوفاً من نفاد موارد الطبيعة، وإنما بسبب عدم استطاعة الإنسان القيام بأعباء الزواج، فيصبر ريثما يتأهل لذلك. قال تعالى: {وليستعفف الذين لا يجدون نكاحاً حتى يغنيهم الله من فضله}110. وكلمة (حتى) في الآية الكريمة تفيد الغاية، بمعنى أن التعفف وعدم الزواج يستمر إلى غاية أن يجد من المال ما يكفيه للزواج، فإذا ما وجد المال، فلا داعي لأن يؤخر الزواج بعد ذلك، وهذا ما أكدته السنة بقوله صلى الله عليه وسلم: "يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء"111.

وهذا على خلاف مالتس الذي يرى تأخير الزواج. ويبدو أن فكرة مالتس قريبة مما هو معتمد

عند النصارى وهو (التبتل) بمعنى الانقطاع للعبادة والابتعاد عن الزواج وهذا المعنى لم يؤيده الإسلام. وبيَّن القرآن أنه ليس من عند الله وإنما أحدثه النصارى فقال: {ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم}112. كما أن هذه الفكرة- أي تأخير الزواج- مدعاة للانحراف والشذوذ وهذا من أمراض الغرب اليوم. ولما كان التبتل أو تأخير الزواج فكرة مناقضة للفطرة وميولات البشر، لجأ الناس إلى الزواج مع استعمال موانع الحمل والإجهاض، مع أن الإجهاض مخالفة واضحة للشرائع السماوية. قال تعالى: {ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وإياكم إن قتلهم كان خطأ كبيراً}113. ففكرة مالتس والمالتوسيين لا شك في خطئها ومخالفتها للشرائع وهي أشبه بما كان يفعله العرب الذين نزلت فيهم الآية السابقة وهو وأد البنات "وهي عادة فعلها اليونان والرومان وباقي شعوب البحر المتوسط بحجة اقتصادية"114 وحاربها القرآن وضمن للأطفال في بطون أمهاتهم وخارجها حق الحياة. وأمر بعلاج المشكلة السكانية عن طريق تنمية الموارد.

وفكرة عدم إغاثة الفقراء لئلا يتزوجوا ويتناسلوا ولتزداد نسبة الوفيات فكرة من أقبح الأفكار التي عرفتها البشرية والتي ترفّع عنها كثير من المشركين لأنها تخالف ما جبل عليه الإنسان من الرحمة والشفقة فإن مالتس نحر القيم والمبادئ والعقائد من أجل قصعة طعام تقدم للبرجوازيين الذين يصدق فيهم قول الشاعر:

بل اختطف المتخوم لقمة جائع فيا ليتها في جوفه جمرات

ونسي القسيس مالتس أن الله خلق الإنسان ليس ليأكل فقط وإنما من أجل أن يعبده ويقيم على هذا الكوكب خلافة القيم والأخلاق والمبادئ والرحمة. قال تعالى: {وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون}115. وبين سبحانه أنه هو المالك الحقيقي للمال ثم أمر بإنفاقه على الفقراء فقال: {وآتوهم من مال الله الذي آتاكم}116 بل جعل ما يعطى للفقراء حقاً من حقوقهم على الأغنياء فقال: {والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم}117. كما بين القرآن أن الإنسان أي جنس الإنسان مكرّمٌ عند الله فقيره وغنيه، وعلى اختلاف ألوانه فقال: {ولقد كرمنا بني آدم}118 وبين أن لا فضل لأحد على أحد إلا بالتقوى فقال: {إن أكرمكم عند الله أتقاكم}119. بل بين القرآن أن من أسباب النكبات التي تصيب الناس منع الصدقات على الفقراء فقصّ علينا قصة أصحاب البستان الذين أرادوا أن يجنوه دون علم من الفقراء لعدم الرغبة في إعطائهم منه فقال: {إنا بلوناهم كما بلونا أصحاب الجنة إذ أقسموا ليصرمنها مصبحين* ولا يستثنون* فطاف عليها طائف من ربك وهم نائمون فأصبحت كالصريم}120. ولم يقف القرآن عند هذا الحد بل ارتقى إلى درجة الإيثار على النفس وإعطاء المحتاجين فقال: {ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة}121. فأين مالتس من هذه القيم الإسلامية الإنسانية.

حقيقة المالتوسية:

لو أمعنا النظر في جوهر المالتوسية ولوازم هذا المذهب لوجدناها متناقضة مع الدين وهي أقرب إلى الإلحاد وإنكار المعاد، لأن المتوالية الهندسية السكانية لم تضع حداً لهذا التزايد، وقد سبق

أن بينت المنظور القرآني الذي يحكم بنهاية الكون وأن الخلود لله سبحانه وحده، كما أن القول بأن الموارد الطبيعية غير متوازنة مع نمو السكان يعود بالاتهام على خالق الإنسان والطبيعة ومنزل آدم على هذا الكوكب الفقير بأنه لم يكن حكيماً بفعله هذا، كما أنه قصر في إطعام عباده ورعايتهم.. وغير ذلك من الأمور العقائدية والتشريعية.. وقد عاب القرآن الكريم على بعض العرب (الدهرية) في اعتقادهم دوام الدهر وعدم الفناء وبالتالي عدم البعث والحساب، فقال سبحانه على لسانهم: {وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون}122. ولذلك ليس من الغريب "أن دارون كان شديد الإعجاب ومن المتحمسين لنظرية مالتس، لأنه رأى فيها تأكيداً لنظرية النشوء والارتقاء في مجال المجتمع البشري"123 لأن مالتس يؤكد أن البقاء في المجتمع للأقوى وأن الفقير لا بقاء له لأن الطبيعة ستسحقه. "ولذلك اتهم مالتس- وبخاصة أول ما صرح بفكرته هذه- رجال الدين المسيحي واعتبروا كتاباته ضد الدين، مما أساء لسمعته باعتباره هو نفسه من رجال الدين"124.

والحقيقة أن مالتس لم يكن أول من قال بهذا الكلام، ولكن لعله أول من نظمه ورتبه وقننه من خلال نظريته، فلو نظرنا في عمق التاريخ في القرن 18ق.م لرأينا في بعض النقوش الأكدية عن بلاد ما بين النهرين أن الآلهة كانت تنزعج من كثرة الناس واتساع البلاد وكثرة الضجيج فيأمرون بإحلال الأوبئة والأمراض وحجب المطر عن الناس وغير ذلك من الوسائل التي تحدّ من عدد السكان، وإليك هذه الترجمة لهذه النقوش: "ستمئة سنة، أقل من ستمئة سنة مرت، وأصبحت البلاد واسعة جداً، والناس كثر. كانت البلاد ضاجّة كما الثور الخوّار. ضاق الربّ ذرعاً بصخبهم، واضطر إلّيل لسماع ضجيجهم. فخاطب الآلهة قائلاً، ضجيج الجنس البشري لم يعد يطاق. ضجيج يفقدني رقادي. اقطعوا عن الناس غذاءهم! وليشح الزرع فلا يسد جوعهم! وليحرمهم أدد مطره.. ولتهب الريح، وتجرّد الأرض مما عليها... وسوف لن تأتي السعادة عليهم"125.

"وقد شغلت مسائل السكان بال الإغريق فنجدهم في أشعارهم القديمة يعتقدون أن زيادة السكان كانت سبباً في حرب طروادة، كما ذكر مالتس أن فلاسفة الإغريق كانوا يعتقدون خطر زيادة السكان... فكانوا يعمدون إلى قتل أطفالهم، وهذا ما كانت تفعله بعض قبائل العرب... وقد اقتبس مالتس بعض آراء أفلاطون وأرسطو لكي يبين أنهما وضعا هذا الأمر في موضع الاعتبار، فحدد أرسطو عدد المواطنين في كتابة القوانين بما لا يزيد على 5040 مواطناً في المدينة واعتبره العدد الأمثل، وهذه الأفكار عرفها الإغريق في القرن 4ق.م"126. ومن جهة أخرى فإن فكرة مالتس والمالتوسيين من بعده تصب في صالح الإقطاع والرأسمالية لأنها تدافع عن الغني القوي وتغمط حق العامل الفقير وتحرمه من ممارسة إنسانيته ومن التكاثر إلا بالقدر الذي يضمن بقاء طبقة العمال لتبقى الأموال تتدفق على ملاك الأراضي والمصانع.

كما أن هذه الأفكار لا يمكن أن تكون حلاً لمشاكل العالم الثالث أو المتخلف لأن هذه الأفكار مبنية على أساس بقاء تقسيم العالم على ما هو عليه لتبقى الدول الرأسمالية تمتص خيرات المتخلفة،

ولبقاء حالة التبعية، ولأن أي نهضة اقتصادية قوية في العالم المتخلف تعني ضربة اقتصادية للغرب الرأسمالي وضياع سوقه للتصريف والاستثمار في البلاد المتخلفة وبالتالي انخفاض الأرباح وغلاء المواد الأولية مما يؤدي إلى ضعف الدخل والناتج القوميين، ووقوع أزمات اقتصادية خانقة هناك مما يكشف عورة النظام الرأسمالي.

الحلّ من منظور قرآني:

بعد أن ظهر زيف المالتوسية بالدليل القرآني إضافة إلى أدلّة أهل الاختصاص وإضافة إلى عدة عقود مضت كرست التخلف والتبعية لم يعد أمامنا إلا البحث عن حل آخر وهو الذي أراه يدور حول المحاور الآتية:

1-"اعتماد الإسلام كأساس لبناء علم السكان والاقتصاد"127.

فقد قال تعالى: {ما فرطنا في الكتاب من شيء}128. {ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيراً}129 فللقرآن جانب مهم وهو العصمة من الخطأ، كما أن له أسبقية على المالتوسية وقد سبق شيء من هذا في هذا البحث130 وقد أوعد سبحانه من أعرض عن ذكره بمعيشة ضنك وهذا ما نجده في زماننا قال تعالى: {ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكاً ونحشره يوم القيامة أعمى قال رب لم حشرتني أعمى وقد كنت بصيراً قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى}131. كما أن العودة إلى الله من أسباب الخير فقد قال تعالى على لسان نوح: {فقلت: استغفروا ربكم إنه كان غفاراً يرسل السماء عليكم مدرارا ويمددكم بأموال وبنين ويجعل لكم جنات ويجعل لكم أنهارا}132. قال القرطبي: في هذه الآية دليل على أن الاستغفار يستنزل به الرزق والأمطار وبه قال الحسن133. وفي الآية توازن بين زيادة البنين وبين الجنات والأنهار والأمطار.

2-التنمية المستقلة ونفي التبعية:

فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تكونوا إمعة"134 والقرآن طلب من المسلمين عمارة الأرض فقال: {هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها}135 وقد قال تعالى: {وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة}136 ومن أهمها في أيامنا الاقتصاد القوي الذي يعيننا على الاكتفاء وترك التبعية. كما نهانا القرآن أن نتخذ بطانة من غير المسلمين ومن باب أولى أن لا نكون نحن بطانة وتبعاً لغير المسلمين. قال تعالى: {يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالا ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفي صدورهم أكبر قد بينا لكم الآيات إن كنتم تعقلون}137.

فكيف بعد هذا نثق بحلولهم وأفكارهم التي يصدّرونها لنا، وقد رأينا نتيجتها في العقود الماضية. إذاً ينبغي أن نستفيد من تجارب الماضي ونصنع أهل العلم والكفاءة القادرين على إخراجنا من عنق الزجاجة، فقد بين القرآن أن خزائن الأرض لا يصلح لإدارتها إلا بليغ العلم والأمانة والصون. قال تعالى على لسان يوسف عليه السلام: {اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم}138. فاستخراج

كنوز الأرض وثرواتها والاستفادة منها بشكل صحيح يحتاج إلى:

أ-حفيظ يصون الموارد ولا يتلف بسبب سوء الاستخدام ولا يسرف ولا يبذر في التوزيع والاستهلاك وغير ذلك مما تحتمله كلمة (حفيظ) من معان.

ب-عليم بخطط إدارة الموارد وكيفية استخراجها وحسن التعامل معها وتطويرها وغير ذلك.

ومن الواضح أن العلماء الصناع والمخترعين في أيامنا لم يكونوا من أهل الحفظ والعلم فبأفكارهم تلفت وتلوثت موارد الطبيعة وطاولت بضررها الكوكب بمن فيه. فيوسف عليه السلام بعلمه جنب مصر المجاعة عندما قال: {فما حصدتم فذروه في سنبله..}139 وعلماء أيامنا أهلكوا الإنسان والنبات والحيوان وقضوا على الكثير من موارد الطبيعة.

3-تحقيق العدالة الاجتماعية:

فإن سوء توزيع الثروة واستخدامها قسم المجتمعات المتخلفة إلى طبقتين: غنية جداً وفقيرة جداً وجعل ثروات البلاد دُولة بين الأغنياء فقط، وقد سبق أن ذكرت قوله تعالى: {كي لا يكون دُولة بين الأغنياء منكم}140. وقال تعالى: {وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل}141 وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "كلكم راع ومسؤول عن رعيته"142 فحمل الجميع المسؤولية وفي مقدمتهم الحاكم. وقال أيضاً: "كفى بالمرء إثماً أن يضيّع من يقوت"143.

4-المحافظة على موارد الطبيعة:

وهذا يكون بالإيمان أولاً، فقد مر معنا أن الله سبحانه يعاقب المعاندين له بنكبات بيئية صعبة. وقد قال تعالى مخوفاً المسرفين والمبذرين من سوء توزيعهم واستهلاكهم لموارد الطبيعة: {ثم لتسألن يومئذ عن النعيم}144. كما نهى الرسول صلى الله عليهم وسلم عن إتلاف المال145، ومنه رمي الطعام الزائد أو غير ذلك مما يحتاجه الناس وينتفع به. بل بالغ في حفظ نعم الله فكان الرسول صلى الله عليه وسلم يلعق أصابعه بعد الطعام146. وكان ينهى عن صيد الغرض147 الذي لا يكون للأكل. وفي هذا أعظم الأمثلة على حفظ نعم الله.

وأحب أن أختم هذا البحث بما قاله د.رمزي زكي: إننا لا ننظر إلى المشكلة السكانية على أنها تعبير عن سباق غير متكافئ بين نمو السكان من ناحية، ونمو الموارد المحدودة من ناحية أخرى، كما يرى المالتوسيون؛ بل هي سباق بين النمو السكاني المرتفع وبين جمود وتخلف التشكيلات الاجتماعية المهيمنة بالبلاد المتخلفة، التي عجزت عن تحقيق التقدم الاقتصادي والاجتماعي لشعوبها، على النحو الذي يوفر الغذاء والكساء والتعليم والخدمات الصحية وفرص العمل الشريف لكل مواطن، قادر على العمل وراغب فيه. والمشكلة السكانية بهذا المعنى هي قضية صراع ضد هذه التشكيلات ومؤسساتها وعلاقاتها الداخلية والخارجية. أما الحقائق الديموجرافية التي تعكسها هذه المشكلة (مؤشرات الخصوبة ومعدلات المواليد والوفيات...) والتي لا يمل المالتوسيون الجدد من الإشارة إليها دوماً، دون غيرها، فليست إلا (ترمومتر أصم) يشير إلى درجة حرارة المريض، دون

أن يشخص لنا حقيقة المرض148.

□

الهوامش والمراجع

1-سورة البقرة 36.

2-سورة النحل 18.

3-سورة لقمان 20.

4-راجع: د.علي عبد الرزاق جلبي- علم اجتماع السكان- دار النهضة العربية- بيروت 1404 هـ- 1984م. ص54. هـ.رونج- ترجمة محمد صبحي عبد الحكم- علم السكان- مكتبة مصر 1967م. ص146. وعبد الحميد لطفي- دراسات في علم السكان- ط7- دار المعارف- القاهرة 1981م- ص69. والمشكلة السكانية وخرافة المالتسية الجديدة- رمزي زكي- المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت- 1984م. ص21-22. وفتحي محمد أبو عيانة- جغرافية السكان- ط4- دار المعرفة الجامعية- الاسكندرية 1993م ص397.

5-راجع: الجغرافية السكانية ص371 ودراسات في علم السكان ص62 وما بعدها. والمشكلة السكانية وخرافة المالتسية الجديدة 29-30.

6-انظر: دراسات في علم السكان ص69.

7-المشكلة السكانية وخرافة المالتسية الجديدة ص23.

8-المرجع السابق ص165.

9-علم السكان ص146.

10-راجع: المشكلة السكانية ص105 وما بعدها.

11-راجع: المرجع السابق ص166.

12-المرجع السابق ص221.

13-المرجع السابق ص212-214.

14-انظر: دراسات في علم السكان ص218.

15-علم اجتماع السكان ص280-281.

16-راجع: دراسات في علم السكان ص147 وما بعدها. وعلم اجتماع السكان ص276 وما بعدها.

17-انظر: المشكلة السكانية ص29 وجغرافية السكان ص398.

18-المشكلة السكانية ص251. وعلم السكان 163.

19-المشكلة السكانية ص47، 109.

20-راجع: المشكلة السكانية ص260. وعلم السكان ص5.

21-نفس المرجع السابق ص32. وراجع: علم اجتماع السكان ص58. ودراسات في علم السكان ص50.

22-دراسات في علم السكان ص106.

23-انظر: المشكلة السكانية ص75 وما بعدها.

24-دراسات في علم السكان ص 44، 76، وراجع: الجغرافية السكانية ص400.

25-علم السكان ص152.

26-المشكلة السكانية ص275، 280. وراجع: علم السكان ص157. والجغرافية السكانية ص371.

27-دراسات في علم السكان ص77. وراجع: علم اجتماع السكان ص33 وما بعدها.

28-علم اجتماع السكان ص58.

29-راجع: ابن جرير الطبري- جامع البيان ج16- دار الفكر في لبنان- 1405هـ-1984م ص 120 والزمخشري- الكشاف ج3- نشر أدب الحوزة- إيران ص39.

30-سورة مريم 77.

31-سورة مريم 78.

33-سورة الذاريات 22.

34-سورة لقمان 34.

35-سورة الأنبياء 89.

36-سورة إبراهيم 39.

37-سورة الشورى 49-50.

38-ابن كثير- القرآن العظيم- د3- ط1- دار الفيحاء- دمشق 1414هـ-1994م- ص154.

39-سورة نوح 10-12.

40-القرطبي- الجامع لأحكام القرآن- ج18- مكتبة الغزالي- دمشق- ص302.

41-سورة القصص 4.

42-الفخر الرازي- التفسير الكبير- ج23- ط3- ص225.

43-سورة النساء 97.

44-سورة النساء 100.

45-البيضاوي- أنوار التنزيل وأسرار التأويل- دار الفكر- 1402هـ-1982م- ص124.

46-سورة العنكبوت 62.

47-سورة المرسلات 25-28.

48-راجع تفسير الطبري 236/29.

49-سورة الملك 2.

50-سورة البقرة 36.

51-سورة الأعراف 24-25.

52-سورة الرحمن 26-27.

53-سورة الجاثية 24.

54-الشهرستاني- محمد بن عبد الكريم بن أحمد- الملل والنحل- ج2- ط2- مكتبة الانجلو المصرية- ص244.

55-الراغب الأصفهاني- مفردات ألفاظ القرآن- ط2 - المكتبة المرتضوية- إيران- ص461.

56-سورة النحل 5-18.

57-سورة إبراهيم 34.

58-سورة هود 6.

59-سورة العنكبوت 60.

60-سورة القصص 78.

61-سورة اروم 9. وانظر سورة غافر 21.

62-سورة التوبة 69.

63-سورة فصلت 10.

64-سورة المرسلات 23.

65-انظر المشكلة السكانية ص5-6، 11.

66-انظر المشكلة السكانية ص13، 30، 33.

67-انظر المشكلة السكانية ص12.

68-علم اجتماع السكان ص28.

69-انظر المشكلة السكانية ص209.

70-انظر المشكلة السكانية ص12.

71-راجع: المشكلة السكانية ص166، 209 وما بعدها، 316، 326، 409. وكذلك راجع: عبد العزيز طربوش- مبادئ الاقتصاد- ط1- 2001م- المركزية للطباعة- اليمن- جامعة تعز- ص151.

72-راجع: المشكلة السكانية ص7، 24، 216، 208، 294 ما بعدها و415-416. وراجع: مبادئ الاقتصاد ص151، 171. وعلم السكان ص161 . والجغرافية السكانية ص384.

73-سورة آل عمران 110.

74-سورة البقرة 143.

75-سورة الزمر 9.

76-سورة هود 61.

77-سورة التوبة 105.

78-سورة الملك 15.

79-سورة الجمعة 10.

80-سورة النساء 79.

81-سورة الروم 41.

82-سورة الشورى 30.

83-سورة ص 26.

84-سورة النساء 58.

85-راجع: عبد الكريم زيدان- أصول الدعوة- مكتبة المنار الإسلامية 1401هـ-1981م- ص223 وما بعدها.

86-البخاري ومسلم والترمذي وأبو داود: ابن الأثير الجزري بتحقيق الأرناؤوط- جامع الأصول- ط

2- دار الفكر- لبنان- 1403هـ-1983م- رقم 202.

87-سورة القصص 26.

88-سورة الشعراء 152.

89-ممدوح عطية- المخاطر الطبيعية وأثرها على البيئة- دار الفكر العربي- 2000م- مصر ص 29-40.

90-علي علي البنا- المشكلة البيئية وصيانة الموارد الطبيعية- ط1- دار الفكر العربي- 2000م- مصر ص29-40.

91-المشكلات البيئية وصيانة الموارد الطبيعية ص 41.

92-محمد عبد القادر الفقي- القرآن الكريم والتلوث البيئي- ط1- مكتبة المنار الإسلامية- 1985م ص41.

93-سورة الأنفال 7.

94-سورة البقرة 188.

95-سورة المعارج 24.

96-سورة الأعراف 31.

97-سورة الإسراء 26-27.

98-سورة الإسراء 29.

99-سورة النساء 3.

100-سورة نوح 10-12.

101-انظر: المشكلة السكانية ص30 وما بعدها.

102-راجع: المشكلة السكانية ص223-224.

103-المشكلة السكانية ص206-208.

104-سورة الأنفال 52.

105-سورة الأنعام 6.

106-سورة يونس 98.

107-سورة الأعراف 164.

108-سورة البقرة 155.

109-سورة النور 32.

110-سورة النور 33.

111-محمد فؤاد عبد الباقي- اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان- المطبعة العصرية- الكويت- 1397هـ-1977م- رقم 884. والمقصود بالباءة: المقدرة على الزواج. ووجاء: قاطع للشهوة.

112-سورة الحديد 27.

113-سورة الإسراء 31.

114-راجع: علم اجتماع السكان ص267-268. ودراسات في علم السكان ص60.

115-سورة الذاريات 56.

116-سورة النور 33.

117-سورة المعارج 24.

118-سورة الإسراء 70.

119-سورة الحجرات 13.

120-سورة القلم 17-20.

121-سورة الحشر 9. والخصاصة: الحاجة.

122-سورة الجاثية 24.

123-المشكلة السكانية ص31.

124-انظر: دراسات في علم السكان ص71.

125-ترجمتها ستيفاني والي. ونقلتها إلى العربية نجوى نصر- أساطير من بلاد ما بين النهرين- ط1- بيان للنشر والتوزيع والإعلام- بيروت- لبنان- 1997م. ص42-43.

126-انظر: دراسات في علم السكان ص60-61، وراجع كذلك: علم اجتماع السكان ص49.

127-راجع: تفاصيل هذا الطرح لـ عبد الكريم زيدان- أصول الدعوة ص229 وما بعدها.

128-سورة الأنعام 38.

129-سورة الفرقان 33.

130-راجع: بعض التفاصيل حول هذا الموضوع في: مبادئ الاقتصاد ص14 ما بعدها. وأصول الدعوة ص229 وما بعدها.

131-سورة طه 124.

132-سورة نوح 10-11.

133-تفسير القرطبي 302/18.

134-الترمذي وحسنه- رقم 2007. (الكتب السنة)- الطبعة التركية- استنبول.

135-سورة هود 61.

136-سورة الأنفال 60.

137-سورة آل عمران 118.

138-سورة يوسف 55.

139-سورة يوسف 47.

140-سورة الحشر 7.

141-سورة النساء 58.

142-سبق تخريجه.

143-مسلم 996 وأبو داود 1692 وفي جامع الأصول رقم 5891.

144-سورة التكاثر 8.

145-البخاري- زكاة- ب18.

146-البخاري- أطعمة- ب52. ومسلم- أشربة- 134، 137.

147-مسلم- صيد- 60، 58.

148-المشكلة السكانية ص455-456.

□□□

المرأة بين التجربة الموضوعية و التجربة الفنية في شعر زهير بن أبي سلمى

د. محمود عبد الله الجادر

في عملية تحول الواقع المادي إلى نسغ إبداع شعري كان للمرأة أن تشغل مساحة متميزة مـن خارطة النص الشعري الجاهلي، فتطل صورتها في لوحات الطلل والنسيب والغزل والظعـن والطيف والحوار والشيب، وعلى الرغم من أن حضور صورة المرأة في هذه المقـاطع بـدا تقليـدياً متبعاً فإن ذلك لا ينبغي أن يغرينا بالظن بأن كل النصوص التي استحضرت صـورة المـرأة مفرغة من خلفية المعاناة الموضوعية، فثمة شعراء كانت علاقة الحب هي النسغ الأسـاس لنـتاجهم الشـعري برمته1، وثمة شعراء كانت تجاربهم القاسية مع المرأة على صعيد واقعهـم الحياتـي هـي المـادة الأساسـية التي صاغوا منها اللوحات التقليدية من أغلب نتاجهم الشعري(2).

ولسـنا نريد أن نخوض فيما خاض فيه باحثون سابقون من دراسة موضع المرأة من المعالجة الموضـوعية للنص الجاهلي3 فذلك جهد قد لا يتمخض عن نتائج ذات شأن في دراسة فاعلية الجهد الإبداعي في لوحات افتتاح النص التقليدية، ذلك أن هذه اللوحات تبقى نتاجاً فنياً صرفاً لا يمد جذوره فـي أرض الواقـع اليومي للشاعر إلا في حالات نادرة جداً، ومن هنا يكون على البحث أن ينشغل باستجلاء الثوابت الفنية فيها واستقراء علاقاتها ببنية النص وأجوائه النفسية أكثر من انشغاله بدراسة بواعث شخصية أو موضوعية مفترضة قد لا تصدق عملية ربطها ببنية النص إلا في عدد يسير من نصوص شعراء سبقت الإشارة إلى أنهم لا يمثلون إلا حالات فردية خاصة.

والـذي ينبغـي أن نقف عنده في دراستنا هذه أن الرواة نسجوا قصصاً حول علاقات الشعراء بنسـاء بأعيانهـن ثم تداول اللاحقون تلك القصص حتى غدت كالحقائق التاريخية، فثمة قصة امرئ

القيس وابنة عمه عنيزة في يوم دارة جلجل4 وثمة قصة عنترة وابنة عمه عبلة5... الخ، على أن العودة إلى ديواني الشاعرين تثبت أن كلاً منهما استحضر أسماء عدد كبير من النساء في غزله ونسيبه وطلله غير عنيزة وغير عبلة، ففي ديوان امرئ القيس ترد أسماء: (أم الحويرث، وأم الرباب، وفاطم، وسلمى، وبسباسة، وأم جندب، وسليمى، وأسماء، وابنة عفزر، وأم هاشم، وأم عمرو، وهر، والرباب، وفرتنى، ولميس، وماويّة، وليلى، ورقاش، وسعاد، ودعد، وفاطمة، ومي، وجمل، وابنة البكري، وفطيمة) وفي ديوان عنترة ترد أسماء (أم الهيثم، ورقاش، وقطام، وسمية) فأية قيمة تبقى لهذه الأخبار والقصص التي تحصر علاقة الشاعر بامرأة بعينها دون سواها من النساء؟

إن الذي نذهب إليه أن هذه الأخبار مستنبطة من النص الشعري لا من الواقع التاريخي، ولا يخلو من دلالة أن يكون اسم عنيزة ورد في أشهر قصيدة لامرئ القيس وهي معلقته وأن يكون اسم عبلة ورد في أشهر قصيدة لعنترة وهي معلقته أيضاً.

ولا يختلف زهير عن سواه من الشعراء الجاهليين في إطار الظاهرة، فثمة أخبار تروي قصصاً عن علاقته بأم أوفى التي افتتح معلقته بلوحة طللها فقد ذكروا أن أم أوفى كانت زوجته فولدت منه أولاداً كانوا يموتون فتزوج أخرى هي كبشة بنت عمار بن سحيم فولدت له كعباً وبجيراً وسالماً ووبرة والخنساء، فغارت أم أوفى فآذته فطلقها فقبحتها نفسه فقال:

أمن أم أوفى دمنة لم تكلم ... بحومانة الدراج فالمتثلم6

والقصة محبوكة بشكل مقنع، ولكن المتأمل لديوان زهير جدير بأن يقف على ما يشكل في هذه التفاصيل التي يبدو أن الخيال القصصي كان له شأن في تنسيقها واختلاق قسم منها.

كانت أم أوفى زوج زهير ما في ذلك شك، ويبدو أنها رحلت عنه مغاضبة على أثر ما يقع بين الأزواج أحياناً من خصومة، ويبدو أن رحيلها الموقت حرك في قلبه مشاعر الود والرحمة التي فاضت بها نفسه فصاغ تلك المشاعر أبياتاً أربعة وردت في آخر ديوانه وقال فيها:

لعمرك والخطوب مغيّرات ... وفي طول المعاشرة التقالي

لقد باليت مظعن أم أوفى ... ولكن أم أوفى لا تبالي

فأما إذ ظعنت فلا تقولي ... لذي صهر أذلت ولم تذالي

أصبتِ بنيّ منك ونلت مني ... من اللذات والحلل الغوالي7

ولو تأملنا البيت الأخير لوجدنا أنه صريح الدلالة على أن أبناءه كانوا من أم أوفى نفسها، فلو أن أولاده منها كانوا يموتون لما كان للبيت موضع في عتابه لها بعد رحيلها، ومن هنا فإننا لا نستبعد أن تكون أم أوفى هي كبشة بنت عمار نفسها، أو أن تكون محض رمز كنى به عن اسمها.

والـــذي يؤكد هذا الذي نذهب إليه أن زهيراً عرض في مقطوعة أخرى من أربعة أبيات أيضاً جانــباً من حالة التأزم التي يبدو أنها قامت بينه وبين هذه الزوجة التي بدأت تناكده وهما في أواخر العمر بعد أن كبر أبناؤهما واجتازوا مرحلة التربية الأولى:

وقالـــت أم كعـــب: لا تـــزرنا ... فــلا والله مـــالك مـــن مـــزار

رأيـــتك عبتنــي وصـــددت عنـــي ... فكـيف رأيـتَ عرضـي واصـطباري

فلـم أفسـد بنـيك ولـم أقــرب ... إلـيك مـن الملمـات الكـبار

أقيمــي أم كعـب واســتقري ... فـإنك مـا نزلـت بهـا بـدار8

وواضــح تمامــاً أن النصــين يومئان إلى منطلق موضوعي واحد، فكلاهما حديث مع زوجة، وكلاهمــا يقومــان علــى التذكــير بتربية الأبناء الذين يشكلون الأرضية الراسخة للعلاقة الزوجية الرصــينة وذلك ما يقنعنا بأن (أم أوفى) و (أم كعب) وبالتالي (كبشة بنت عمار) كلهن امرأة واحدة هــي زوج زهـير الوحــيدة التي ولدت له أولاده ثم اختلفا بعد تقدم السن بهما وإن كنا لا نرجح أن الخــلاف أدى إلــى الطلاق لما تشي به المقطوعتان من تمسك زهير بها واعتزازه بمعاشرتها فلعل الأمر لا يعدو حدود جفوة سرعان ما انجلت ولم تخلف إلا هذه النفثات الشعرية القصيرة النفس.

بقــي أمامنا افتتاح المعلقة الذي تتصدره كنية (أم أوفى) وهو الافتتاح الذي أوحى للرواة بقصة طــلاق (أم أوفــى) ورحيلها بعد زواج زهير بكبشة بنت عمار ونحن لو تأملنا هذا الافتتاح لوجدنا زهيراً يشير إلى أنه وقف على طلل أم أوفى بعد عشرين عاماً مما كان بينهما:

وقفـت بهـا مـن بعـد عشـرين حجة ... فلأيــاً عرفــت الــدار بعــد توهــم

ثم يقول في آخر المعلقة:

سـئمت تكالـيف الحـياة ومــن يعـش ... ثمانيــن حــولاً لا أبــا لــك يسـأم9

فلــو قبلنا بقصة الرواة لكان ينبغي أن يكون زهير عرف أم أوفى وتزوجها وعمره ستون سنة، ثــم ولدت له أولاداً ماتوا جميعاً (وكلمة أولاد لا تعني أقل من ثلاثة) ثم تزوج غيرها فولدت له كعباً وبجــيراً وسالماً ووبرة والخنساء فآذته أم أوفى فطلقها فرحلت ثم وقف على طللها ولم يستغرق ذلك كلــه أكــثر مــن عشرين سنة، فإذا وضعنا بإزاء ذلك كله أن المعلقة قيلت عند انتهاء حرب داحس والغــبراء التــي انتهت سنة مبعث الرسول صلى الله عليه وسلم أي سنة 610م وأن كعب بن زهير كــان آنذاك قد بلغ سن الرجولة بدليل تحريضه مزينة على قتال الخزرج وشاركته في المعركة التي وقعــت يوم بعاث قبل الإسلام10 اجتمعت لدينا جملة حقائق متناقضة لا سبيل إلى التوفيق بينها بأية حــال، فنحن لو قبلنا بقصة زهير وأم أوفى وكبشة بنت عمار على أنها حقيقة لكان ينبغي أن يكون كعب شارك في يوم بعاث بشعره وبسيفه وهو دون العاشرة من عمره أو لكان ينبغي أن يكون زهير

نفسه مات بعد الإسلام بثلاثين سنة وتلك احتمالات تناقض المنطق والواقع التاريخي، فأية قيمة علمية تبقى بعد ذلك لهذه القصة المستنبطة من لوحة طلل المعلقة؟

لقد كانت تجربة زهير مع زوجه أم أوفى تجربة أسرية هادئة تعرضت للاهتزاز مرة أو مرتين فاندفع زهير ليقيم ما انآد منها بحكمته المعروفة وهدوئه وسماحته وحسبنا أن نعود إلى المقطوعتين لنرى أنه لم يكن يبخل بشيء لتبقى هذه الأسرة متماسكة البنيان، أما شفيعه إلى هدفه فقد كان أبناؤهما الذين حرص على تذكيرها بهم في المقطوعتين (أصبحت بني منك) (فلم أفسد بنيك) وأي أساس أقوى من الأبناء في صيانة البناء الأسري من التصدع؟

تلك هي حدود تجربة زهير الموضوعية مع المرأة، أما التجربة الفنية التي ضمنها لوحات افتتاحه أو امتدت آثارها إلى لوحات رحلته فلها شأن غير هذا الشأن.

ولكي نقف على مدى انتشار هذه اللوحات في نتاج زهير وطبيعة استحضاره لصورة المرأة فيها كان لنا أن نقدم خلاصة جرد إحصائي لما ورد في ديوانه من نصوص:

يضم ديوان زهير خمسة وخمسين نصاً شعرياً ذكر محقق الديوان أن الشارح نص على نسبة اثنين منها إلى غير زهير، فقد نسب مقطوعة في الرثاء إلى خنساء أخت زهير ومقطوعة في الفخر إلى أبي سلمى والد زهير11 وذكر في تقديم نص ثالث أن زهيراً وابنه كعباً اشتركا في نظمه12 فضلاً عن نص آخر روى في تقديمه عن أبي عمرو أن كعباً وزهيراً اشتركا في نظمه أيضاً13.

وفي دراسة توثيقية لديوان زهير 14 كنت قد كشفت عن أن عدداً من النصوص المثبتة في الديوان مما ترجح نسبته إلى غير زهير من خلال قرائن توثيقية أو فنية منها النص الذي مطلعه:

أبت ذكرٌ من حب ليلى تعودني ... عياد أخي الحمّى إذا قلت أقصرا15

وهو نص ورد في رواية حماد وحدها وذكر أبو عمرو بن العلاء أنه لكعب بن زهير16 والنص مثبت فعلاً في ديوان كعب17 ومنها النص الذي مطلعه

ألا ليت شعري هل يرى الناس ما أرى ... من الأمر أو يبدو لهم ما بدا ليا (الديوان 284)

وهو نص قرر الأصمعي أنه ليس لزهير، ونسبه أبو رياش إلى أنس بن صرمة الأنصاري18 والنص الذي مطلعه:

لقد أورث العبسي مجداً مؤثلاً ... ومحمدةً من باقيات المحامد (الديوان 327)

وقد ورد في تقديمه أن ثمة إشارة إلى أنه للنابغة الذبياني، وبعض أبيات النص ترد في ديوان النابغة فعلاً19 والنص الذي مطلعه:

أنويت أم أجمعت أنك غاد ... وعداك عن لطف السؤال عواد(الديوان 330)

وهو نص نسبه أبو عمرو الشيباني إلى كعب بن زهير20 والنص الذي مطلعه:

ألا أبلـــغ لديـــك بنـــي ســـبيع وأيـــام النوائـــب قـــد تـــدور

(الديوان 337)

وقـد قـرر أبو عمرو الشيباني أنه ليس لزهير وإنما لرجل من عبد الله بن غطفان21 والنص الذي مطلعه:

هـــاج الفـــؤاد معـــارف الرســـم قفـــر بـــذي الهضـــبات كالوشـــم

(الديوان 382)

وقد نسبه أبو عمرو الشيباني إلى أوس بن أبي سلمى أخي زهير22

هـذا فضلاً عن نصوص وردت في ديوان زهير شككت المصادر في نسبة عدد من أبياتها إليه أو شاركه في نسبة عدد من أبياتها شعراء آخرون23

وقـد تجنبنا في إطار هذا البحث النصوص المشكوك في نسبتها والأبيات المتنازع على نسبتها لنستقي الحقائق من النصوص التي لا يحوم حول نسبتها أي شك من وجهة نظر تاريخية أو فنية.

وحيـن نـتأمل النصوص التي تبقى بين أيدينا تطالعنا حقيقة أولية وهي أن نصوص زهير لم تتفـتح برمتها لصورة المرأة فثمة ثلاثة وعشرون نصاً عالج فيها موضوعه الشعري دون تمهيد أو قدمْ بتمهيد لا يتضمن صورة المرأة24 فإذا تأملنا النصوص التي استحضر فيها صورة المرأة وجدنا أن اللوحة الطللية تشكل الصيغة الأكثر انتشاراً تليها لوحة النسيب ثم لوحة الظعن ثم لوحة الغزل ثم لوحة الطيف ثم لوحة حوار العاذلة.

وأهم حقيقة ينبغي أن نشير إليها هي أن عناية زهير الفنية الشديدة ببناء نصه الشعري تمخضت عـن تطويـع لوحات التمهيد تطويعاً عنيفاً لأجواء المعالجة الموضوعية، وذلك هو السر الذي يقف وراء ظاهرة تفاوت صورة علاقته بالمرأة في نصوصه المختلفة فضلاً عن تفاوت نمط توظيف تلك الصـورة في اللوحات التقليدية المتداولة، بيد أن ذلك كله لم يلغ حقيقة أخرى وهي أن طبيعة زهير الشخصية الهادئة والميالة إلى الحكمة والأناة ظلت تستدر منه مواقف إنسانية شبه مستقرة من تعامله مع المرأة، فليس في كل لوحات تمهيده ما يومئ إلى علاقة متهافتة أو ماجنة أو متشنجة وتلك حقيقة سندع للدراسة التحليلية فرصة كشفها وتوثيقها.

أما اللوحة الطللية في ديوان زهير فقد تصدرت تمهيد أحد عشر نصاً من نصوصه: ثمانية منها في المديح واثنان في الرثاء وواحد في التهديد والهجاء25.

وتكـاد صورة المرأة في أكثر اللوحات الطللية عند زهير تحتل رقعة ضئيلة التأثير في مجمل العمـل الفنـي، فهي تكاد تبدو محض مفردة تذكير بأن الطلل ديار امرأة راحلة أما العناية التفصيلية فإنهـا تنصـب على الطلل نفسه، فهو يعنى برسم معالمه وذكر الأماكن المحيطة به والحيوان الذي يعمـره والزمن الذي انقضى على العهد به حتى إنه ليستوفي مثل هذه التفاصيل الدقيقة التي ضمنها لوحة طلل معلقته:

أمن أم أوفى دمنة لم تكلم ... بحومانة الدراج فالمتثلم

ديار لها بالرقمتين كأنها ... مراجع وشم في نواشر معصم

بها العين والآرام يمشين خلفة ... وأطلاؤها ينهضنَ من كل مجثم

وقفت بها من بعد عشرين حجة ... فلأياً عرفت الدار بعد توهم

أثافي سفعاً في معرس مرجل ... ونؤيا كحوض الجُدّ لم يتثلم

فلما عرفت الدار قلت لربعها ... ألا أنعم صباحاً أيها الربع واسلم

(الديوان 4)

ثم لا يتجاوز زهير هذه التفاصيل أو مايُضاهيها حتى حين يغادر أجواء الفرح الذي اقتضاه حلول السلام وغياب شبح الحرب في معلقته ويتعامل مع آثار الغضب المفضي إلى الحرب في هزيمته التي هدد بها بني عليم وافتتحها بلوحة طللية أيضاً فقال:

عفا من آل فاطمة الجواء ... فيُمْنٌ فالقوادم فالحساء

فذو هاشٍ فميث عريتنات ... عفتها الريح بعدك والسماء

فذروة فالجناب كأن ضمر الـ ... ـنعاج الطاويات بها الملاء

يشمن بروقه ويرش أري الـ ... ـجنوب على جوانبها العماء

تحمل أهلها عنها فبانوا ... على آثار من ذهب العفاء

كأن أوابد الثيران فيها ... هجائن في مغابنها الطلاء

(الديوان 56).

بيد أن زهيراً قد يفرغ لمعالجة من نمط آخر فتشكل المرأة محور معاناة اللوحة الطللية حتى تبدو تفاصيل الطلل نفسه متراجعة أمام ضغط الرغبة في متابعة الآثار النفسية التي خلفها فراق المرأة في نفسه، وتلك صيغة نستطيع تأملها في نونية له قالها في مديح هرم وافتتحها بقوله:

كم للمنازل من عام ومن زمن ... لآل أسماء بالقفين فالرُكُنِ

لآل أسماء إذ هام الفؤاد بها ... حيناً وإذ هي لم تظعن ولم تبنِ

وإذ كلانا إذا حانت مفارقة ... من الديار طوى كشحاً على حزن

(الديوان 116)

وقد يغادر زهير أجواء الوجد الذي يعتلج في النفس لفراق الأحبة ليفرغ للوحة غزلية يرسم فيها محاسن صاحبة الطلل بعناية فنية شديدة، فهو يقول في افتتاح قصيدة مدح بها سنان بن أبي حارثة:

لمــن الديــار غشــيتها بــالفدفد كالوحــي فــي حجــر المســيل المُخْلِــد
دار لســلمى إذ هــم لــك جــيرة وإخــال أن قــد أخلفتنــي موعــدي
إذ نســتبيك بجيــد آدم عــاقد يقــرو طلــوح الأنعميــن فــتُهَمَدِ

(الديوان 267)

وحيــن نتأمل بواعث تفرد هذين النصين بمتابعة صورة المرأة دون مفردات الطلل نستطيع أن نقرر أنهما من نتاج زهير في مرحلة شبابه فالدالية في مديح سنان والدهرم معنى ذلك أنها قيلت في مــرحلة مــبكرة مــن حياة زهير، والنونية التي في مديح هرم تنصب على تصوير شجاعته وفتوته وفــتكه بالعدو وتلك حقيقة يتيح لنا الظن بأنه قالها في هرم في مرحلة مبكرة من عمره ذلك أن سائر أماديحه لهرم تنحو منحى وصفه بالحكمة والجود والحرص على وحدة الكلمة ومعالجة الأمور بفطنة الحكمــاء، وبهــذا الوعي لطبيعة النصين نستطيع أن نقرر أن صورة المرأة في اللوحة الطللية من قصــائد زهير المبكرة كانت تنال من العناية ما لم تنله في قصائد مرحلة نضجه الفني، على أن ذلك لا يلغي حقيقة أخرى وهي أن زهيراً ظل في كل لوحاته حريصاً على استحضار اسم صاحبة الطلل الــذي يقف عليه فهي (أم أوفى) في إحدى لوحاته وهي (فاطمة) في أخرى وهي (أم معبد) في ثالثة وهــي (أســماء) في لوحتين و (ليلى) في لوحتين و (سلمى) في لوحتين، أما اللوحتان الباقيتان من لوحاتــه الإحدى عشرة واللتان لم يذكر فيهما اسم امرأة فإحداهما ثلاثة أبيات تتصدر قصيدة مدح بها هرم بن سنان مطلعها:

لمــن الديــار بقــنة الحجــر أقويــن مــن حجــج ومــن دهــر

(الديوان 86)

والأبــيات الــثلاثة ممــا ذكر الأصفهاني في قصة طويلة أن حماداً الراوية اعترف بأنه نحلها زهيراً وجعلها مقدمة لهذه القصيدة26

أمــا اللوحــة الأخــرى فهي ثمانية أبيات تتصدر قصيدة في رثاء هرم بن سنان والقصيدة مما أشرنا إلى أن أبا عمرو الشيباني عدل بنسبتها إلى أوس بن أبي سلمى27.

ولعل في غياب اسم المرأة عن هاتين اللوحتين دون سائر لوحات زهير الطللية دليلاً فنياً يعزز الأدلة التوثيقية على الشك في نسبتهما إليه.

بقــي أن نشير إلى أن ستاً من لوحات زهير الطللية تنفتح على تصوير ظعن صاحبة الديار28 فضــلاً عن أن لوحة الظعن نفسها تتصدر ثلاثة نصوص أحدها في مديح هرم والآخر في تهديد بني الصــيداء والثالــث في مديح سنان بن أبي حارثة29 والذي يلاحظ على لوحة الظعن عند زهير أن المــرأة لا تبرز فيها عنصراً أساسياً من عناصر التصوير الفني، فجهد زهير في هذه اللوحة منصب

علـى تصوير مسار الظعن وشكل الهوادج وألوان الكلّل والأنماط والإطار الزماني والمكاني للرحيل حتى تبدو لوحة الظعن محض متابعة لمشهد جميل لا يشوبه وجد فراق ولا لوعة قطيعة:

تبصـر خليلـي هـل تـرى من ظعائن — تحملـن بالعليـاء مـن فـوق جـرثم
علـون بأنمـاط عـتاق وكلـة — وراد حواشـيها مشـاكهة الـدم
وفيهـن ملهـى للطـيف ومـنظر — أنـيق لعيـن النـاظر المتوسـم
بكَـرْنَ بكـوراً واسـتحرن بسـحرة — فهـن ووادي الـرس كالـيد فـي الفـم
جعلـن القـنان عـن يميـن وحـزنه — وكـم بالقـنان مـن محـل ومحـرم
ظهـرن مـن السـوبان ثـم جزعـنه — علـى كـل قينـي قشـيب ومفـأم
ووركـن فـي السـوبان يعلـون متـنه — عليهـن دل الـناعم المتـنعم
كـأن فـتات العهـن فـي كـل مـنزل — نزلـن بـه حـب الفـنا لـم يحطـم
فلمـا وردن المـاء زرقـاً جمامـه — وضـعن عصـي الحاضـر المتخـيم

(الديوان 9)

ويبدو أن هذه المتابعة الجمالية لصورة الظعن كانت تبعثها عند زهير حالة نفسية متفتحة كانت طـابع أكثر نصوصه لا سيما قصائد مديحه، أما حين تعتريه حالة الغضب والسخط فإن الأمر يتخذ مساراً آخر، فحين انتهب بنو الصيداء إبله وعبداً له يقال له (يسار) ورأى أن يهددهم بهجائه لم يكن منه إلا أن افتتح قصيدته بلوحة ظعن مضطرب تغلب عليه الحيرة ويشتت أمر الراحلين غياب الرأي فكأنـه كان يرسم في هذه اللوحة صورة إبله وعبده وقد اضطرب الأمر عندما أحدق بهم فرسان بني الصيداء فلم تعد ثمة فرصة لاتخاذ قرار:

بـان الخليط ولـم يـأووا لمن تركوا — وزودوك اشـتياقاً أيـة سـلكوا
رد القـيان جمـال الحـي فاحـتملوا — إلـى الظهـيرة أمـر بيـنهم لـبكُ
مـا إن يكـاد يخلـيهم لوجهـتهم — تخـالج الأمـر إن الأمـر مشـترك
وعرسـوا سـاعة فـي كثـب أسـنمة — ومـنهم بالقسـوميات معـترك
يغشـى الحـداة بهـم حـر الكثيب كما — يغشـي السـفائن مـوج اللجـة العـرك
ثـم اسـتمروا وقـالوا إن موعدكـم — مـاء بشـرقي سـلمى فَـيْدُ أو رَكَـكُ

(الديوان 164)

إن هذا التلازم بين الحالة النفسية التي يبعثها المناخ الموضوعي للنص وحالة الجهد الإبداعي لم يدع مجالاً لصورة المرأة أن تجد سبيلها دائماً لتحقيق قدرتها التأثيرية الخاصة في أكثر لوحات ظعن

زهير، على أنه عمد في حالات نادرة جداً إلى استحضار تلك القدرة لتحقيق تهيئة نفسية من نمط خاص، ففي نص اتجه به إلى مديح هرم بن سنان بقيم القدرة والحكمة والكرم وإطلاق الأسرى دون فداء كان له أن يمنح الظعينة قده تصوير مدى تعلقه بها حتى وهي ترحل وتتركه لما يقاسي من وجد:

إن الخليط أجد البَيْن فانفرقا — وعلق القلب من أسماء ما علقا
وفارقتك برهن لا فكاك له — يوم الوداع فأمسى رهنها غلقا
وأخلفتك ابنة البكري ما وعدت — فأصبح الحبل منها واهناً خلقا
قامت تبدّى بذي ضال لتحزنني — ولا محالة أن يشتاق من عشقا

(الديوان 33)

وما يدرينا لعل القصيدة في الأصل كانت محاولة لإنهاء جفوة وقعت بين الشاعر وممدوحه، فلا يخلو من دلالة ما اتجه إليه الشاعر من تصوير دموعه التي ذرفها على أثر الراحلين فأبدع صورة لا يطالعنا نظيرها فيما وصل إلينا من تراث جاهلي:

كأن عينيّ في غربي مقتّلة — من النواضح تسقي جنة سحقا
تمطو الرّشاءَ وتجري في ثنايتها — من المحالة ثقباً رائداً قلقا
لها أداة وأعوان غدون لها — قتْبٌ وغرب إذا ما أفرغ انسحقا
وقابل يتغنى كلما قدرت — على العراقي يداه قائماً دفقا
يحيل في جدول تحبو ضفادعه — حبو الجواري ترى في مائه نطقا
يخرجن من شربات ماؤها طَحِلٌ — على الجذوع يخفن الغم والغرقا

(الديوان 37)

ويؤكد هذا الذي نذهب إليه أن في ديوان زهير قصيدة أخرى افتتحها بالطلل ثم صور ظعن صاحبة الطلل وعاد إلى تشبيه دمعه بالماء الذي يتدفق من دلاء البئر، وكانت القصيدة في مديح هرم أيضاً30 أليس من حقنا أن نذهب إلى أن القصيدتين قبلتا في إطار الحالة النفسية المتأزمة نفسها؟

إن تضافر نتائج الاستقراء الفني على تقرير مثل هذه الحقائق يبقى بحاجة إلى التوثيق التاريخي ولكن رواة الشعر الجاهلي ما كانوا يعنون عناية كافية برواية البواعث الشخصية للنصوص التي يروونها ولهذا لم يعد ثمة مجال لمتابعة تلك البواعث إلا من خلال القرائن الفنية الصرف.

وعلى الرغم من هذه المتغيرات التي أومأنا إليها في لوحتي الطلل والظعن عند زهير فإن الخروج بنتائج تفصيلية دقيقة عن طبيعة تعامله مع صورة المرأة فيهما قد يبدو بعيد الاحتمال لأن زهيراً -شأنه شأن الشعراء الجاهليين- لم يستحضر صورة المرأة فيهما إلا من منطلق افتراض

حضورها التقليدي المتداول، ومن هنا تبدو فرصة استشراف طبيعة موقع المرأة من تجربته الفنية ضئيلة جداً في هاتين اللوحتين، بيد أن ديوان زهير يمنح تلك الفرصة في لوحات النسيب والغزل التي مارسها في عدد يسير من نصوصه.

وأول ما ينبغي أن نلحظه هو الكثافة النسبية لعدد لوحات النسيب التي تتصدر نصوصه فثمة سبعة نصوص في ديوانه مفتتحة بالنسيب، بيد أن اثنين منها مما أشرنا إلى أن الأدلة التوثيقية تنفي نسبتهما إليه31 وهكذا يبقى بين أيدينا خمسة نصوص فقط ثلاثة منها في المديح وواحد في الهجاء وواحد لا تنفتح لوحات افتتاحه على غرض شعري32

وقد رأينا أن زهيراً قد يجنح إلى النسيب بعد لوحاته الطللية أو في أثنائها فيفرد البيت أو البيتين ولا يطيل فإذا أضفنا إلى ذلك لوحة نسيب وردت في نص افتتحه بحوار العاذلة ثم وصف رحلته على بعير ثم مارس النسيب33 كان لنا أن نقرر أن تجربة النسيب عنده تشكل نسبة أعلى منها في شعر عدد كبير من فحول عصره، بيد أن هذه الكثافة لا ينبغي أن تغرينا بتصور تميز نوعي، فإننا لنستطيع -ونحن نتأمل لوحات نَسيبة- أن نقرر أن النسيب عنده لم يكن ينبع من قلب شغفه وجد أو مسته لوعة فراق، وحسبنا أن نلاحظ أن فراق المرأة عنده كان يعني (صحوة) قلبه عنها، فهو يفتتح لوحتي نسيب بهذه المفردة التي تضعنا إزاء تجربة فنية لا تمت للتجربة الموضوعية بأية صلة، أما أولى اللوحتين فهي افتتاح قصيدة مدح بها هرم بن سنان وقومه فقال:

صحا القلب عن سلمى وقد كاد لا يسلو ... وأقفر من سلمى التعانيق والثقل
وقد كنت من سلمى سنيناً ثمانياً ... على صير أمر ما يمر وما يحلو
وكنت إذا ما جئت يوماً لحاجة ... مضت وأجمت حاجة الغد ما تخلو
وكل محب أعقب النأي لبه ... سلو فؤاد غير لبك ما يسلو
تأوّبني ذكر الأحبة بعدما ... هجعت ودوني قلة الحزن فالرمل
فأقسمت جهداً بالمنازل من منى ... وما سُحفت فيه المقاديم والقمل
لأرتحلن بالفجر ثم لأدأبن ... إلى الليل إلا أن يعرجني طفل
إلى معشر لم يورث اللؤم جدهم ... أصاغرهم وكل فحل له نجل

(الديوان 96)

والمجرى الأدائي ينبئ عن تناقض خفي في الموقف برمته، فأين (صحوة القلب) من اللب الذي (لا يسلو)؟ وأين أوبة (ذكر الأحبة) من معاناة ثماني سنوات ظل الشاعر فيها مترجحاً بين حلاوة الوصف ومرارة الهجر؟ أما هذا القسم على الرحيل فيبدو تخلصاً مباغتاً من لوحة النسيب التي لم يطل فيها النفس حتى بدت محض التزام بتقليد ظل الشاعر فيها مشغولاً بممدوحيه أكثر من انشغاله

بسلمى وما أحدثه حبها في النفس أما صحوة القلب الأخرى عن سلمى فهي في افتتاح قصيدة مدح بها حصن بن حذيفة فقال:

صحا القلب عن سلمى وأقصر باطله ... وعري أفراس الصبا ورواحله

وأقصر عما تعلمين وسددت ... عليَّ سوى قصد السبيل معادله

وقال العذارى إنما أنت عمنا ... وكان الشباب كالخليط نزايله

فأصبحن ما يعرفن إلا خليقتي ... وإلا سواد الرأس والشيب شامله

(الديوان 124)

وهنا يبدو زهير أقرب إلى الصدق في التعبير عن هوية لوحة النسيب، فصحوة القلب هي نفسها ولكن محاولة تصوير التعلّق واستحالة سلو القلب التي مارسها في اللوحة السابقة تتراجع هنا أمام ضغط مأساة الشيب الذي أحكم الشاعر (فأقصر) عما كان من نزوات، ثم ما كان له عند العذارى إلا هذه الطعنة الخفية (إنما أنت عمنا) ولهذا فإنه يهرع بعد أبيات النسيب والشيب الأربعة هذه إلى لوحة طلل يمارسها بعدها وذلك نمط لا نعرف له مثيلاً فيما بين أيدينا من نصوص جاهلية:

لمن طلل كالوحي عاف منازله ... عفا الرس منه فالرسيس فعاقله

ثم لا تومئ أبيات اللوحة الطللية الثلاثة إلى أية امرأة راحلة فليس ثمة إلا ذكر للمواضع المحيطة بالطلل تستغرق البيتين الآخرين اللذين ينفتحان على لوحة صيد بالفرس.

أيحق لنا أن نظن أن تقدم العمر بزهير هو المسؤول عن تراجع فيض العاطفة الصادقة في كلتا لوحتي النسيب؟ ربما كان ذلك من حقنا ولكننا حين نمضي إلى سائر لوحات النسيب التي يضمها ديوانه نواجه الحقيقة نفسها، فهي لا تتضمن إلا هذا البث المترجح بين خفوت المعاناة ومحاولة تأجيج جذوة الإبداع وإن ظلّت (صحوة القلب) و(سلوة النفس) القاسم المشترك بين لوحات النسيب برمتها:

صرمت جديد حبالها أسماء ... ولقد يكون تواصل وإخاء

فتبدلت من بعدنا أو بدلت ... ووشى وشاة بيننا أعداء

فصحوت عنها بعد حب داخل ... والحب تُشْرِبُه فؤادك داء

(الديوان 338)

ويعاود زهير الترجح بين السلوان واستحالة السلوان حتى لتبدو ضحالة التجربة الموضوعية عاملاً خفياً في تراجع التجربة الفنية وتمزقها على الرغم من قدرة زهير الإبداعية التي لم تتمخض إلا عن هذا التهافت على تعداد أسماء النساء تهافتاً يبدو مسؤولاً عن تراجع الزخم العاطفي وجفافه.

أعن كل أخدان وإلف ولذة ... سلوت وما تسلو عن ابنة مدلج

وليدين حتى قال من يزع الصبا أجدك لما تستحي أو تحرج

أراني متى ما هجتني بعد سلوة على ذكر ليلى مرة أتهيج

وأذكر سلمى في الزمان الذي مضى كعيناء ترتاد الأسرة عوهج

(الديوان 321)

وهكذا نستطيع أن نقرر أن لوحة النسيب عند زهير لم تكن إلا مقدمة تقليدية مفرغة من نسغ المعاناة الموضوعية التي تستدر معاناة نفسية تمتلك قدرتها التأثيرية العميقة، بيد أن قدرة زهير الإبداعية كانت كفيلة بأن تمنح اللوحة هذا البناء الفني المتماسك.

ويتكرر الأمر نفسه في لوحات الغزل القليلة التي ترد لوحة ثانية بعد النسيب في نصين24 ولوحة ثانية بعد الطلل في نص ثالث35 ولوحة ثالثة بعد الطلل والظعن في نص رابع36 ثم لا ترد افتتاح نص برأسها في سائر نصوص الديوان.

وليس الشأن في موضع اللوحة من النص الشعري، وزهير لم يخرج في هذا عن سنن الجاهليين الذين يندر أن يصدروا نصوصهم بالغزل، ولكن الشأن في قدرة هذه اللوحة على الكشف عن معاناة موضوعية أو فنية ما في تجارب زهير الشعرية.

أما طول لوحات غزله وأقدرها على إتاحة فرصة التأمل والاستقراء فهي التي مارسها في هزيمته التي هدد بها بني حصن وافتتحها بلوحة طللية ولوحة ظعن ثم خرج من لوحة الظعن إلى قوله:

تنازعها المها شبهاً ودر الـ ـبحور وشاكهت فيها الظباء

فأما ما فويق العقد منها فمن أدماء مرتعها الخلاء

وأما المقلتان فمن مهاة وللدرّ الملاحة والصفاء

فصرّمْ حبلها إذ صرمته وعادك أن تلاقيها العداء

(الديوان 61)

وواضح تماماً أن زهيراً بدا منهمكاً في رسم لوحة جمالية أنيقة تقوم في بنيتها الأدائية على استثارة دهشة المتلقي والوصول إليه من الزاوية التأثيرية المفترضة، فثمة استحضار إجمالي لملامح الحسن في صورة المرأة سرعان ما تتداح تفاصيله في تشبيهات متلاحقة تقرر الآفاق المتشعبة للتشبيهات الإجمالية، علماً أن التشبيهات التفصيلية تتخذ مجرى رتيباً أولاً سرعان ما تفاجئ المتلقي بصدمة التضاد الذي يحدثه قلب التشبيه (فويق العقد... من أدماء) (المقلتان... من مهاة) والمتوقع أن تكون (الملاحة والصفاء من الدر) ولكن زهيراً يضع متلقيه أمام معادلة مقلوبة (للدر الملاحة والصفاء) ليكسر رواية إيقاع التشبيهات ويستدر هذه الاستجابة النادرة التي تحدثها صدمة الدهشة من مواجهة التيار المضاد في المجرى الأدائي نفسه.

ذلك كله على صعيد الصياغة الفنية، أما على صعيد المعاناة فإن الأمر يتخذ مساراً آخر تماماً ذلك أن اللوحة حين تشف عن هذا التأنق المقصود في الخطوط والألوان تبقى عاجزة عن الكشف عن زخم نفسي أصيل فهي ترد في قصيدة يهدد فيها بني حصن ويهجوهم غاضباً لرجل غطفاني سلبوه ما له فهو يفتتحها بلوحة طلل عاف لم يَعُدْ لهُ أثر.

عفا من آل فاطمة الجواء فيمن فالقوادم فالحساء

ثم يشفع لوحة الطلل بلوحة ظعن تبدو الحبيبة الراحلة فيها بعيدة عن معاناة القلب بل إنه ليختم اللوحة بهذا العزوف الصريح عن التعلق بحبل أمل كاذب.

لقد طالبتها ولكل شيء إذا طالت لجاجته انتهاء

فأية قيمة نفسية تبقى بعد ذلك للوحة الغزل التي تنفتح بعد بيت القطيعة هذا مباشرة؟ إنها عمل فني مُتْقَن يطالعنا ما يضاهيه على امتداد ديوان زهير فهو يمارسه حين يرسم صورة ممدوحه ومرثيه ومهجوه بل حتى حين يرسم صورة ناقته أو فرسه ولكن صورة المرأة عنده تبقى متسمة بهذا الجفاف النفسي الذي يكشف عن غياب المعاناة الموضوعية الصادقة.

ولا يكشف استقراء سائر لوحات غزل زهير عن جديد فهي قصيرة النفس سريعة الانقضاء متجهة برمتها إلى متابعة ملامح الجمال متابعة مفرغة من أي زخم نفسي واضح فهو مشغول بجيد (سلمى) وثغرها فقط في لوحته التي يقول فيها:

إذ تستبيك بجيد آدم عاقد يقرو طلوح الأنعمين فثهمد

ومؤشر حمش اللثات كأنما شركت منابته رضيض الإثمد

(الديوان 269)

وهو مشغول بترف (أسماء) ورقتها في لوحته التي يقول فيها:

خود منعمة أنيق عيشها فيها لعينك مكلأ وبهاء

وكأنها يوم الرحيل وقد بدا منها البنان يزينه الحناء

بردية في الغيل يغذو أهلها ظل إذا تلع النهار وماء

أو بيضة الأدحيّ بات شعارها كنفا النعامة جؤجؤ وعفاء

(الديوان 339)

على أن لوحة الغزل الوحيدة التي بدا زهير في مطلعها قريباً من زخم المعاناة النفسية بدت أبياتها الأخيرة مفرغة من أية معاناة وهي التي يقول فيها:

وأذكر سلمى في الزمان الذي مضى كعيناء ترتاد الأسرة عوهج

على حد متنيها من الخلق جدة تصير إذا صام النهار لدولج

ببطـن العقـيق أو بخـرج تـبالة — متـى مـا تجـد حـراً من الشمس تدحج
تحـل الـرياض فـي هلال بن عامر — وإن أنجـدت حلـت بأكـناف مـنعج
وتصـبي الحلـيم بالحديـث يلـذه — وأصـوات حلـي أو تحـرك دملـج

(الديوان 321)

ولا تشـكل لوحة طيف الحبيبة مقاطع ذات بال من ديوان زهير، فهو يفرد بيتاً واحداً بعد لوحة طلل يذكر فيه خيال سلمى الذي يطالعه بعد أن عفا طللها واندرست ذكراها:

تطالعـــنا خـــيالات لســـلمى — كمـــا يـــتطلع الديـــن الغـــريم

(الديوان 209)

ثـم يفرد ثلاثة أبيات في نص آخر يمارس فيها المفردات التقليدية للوحة الطيف ولا يضيف أي لمحة فنية أو موضوعية متميزة:

بانــت بعاقــبة وكــان نوالهــا — طـيف يشـق علـى المـباعد منصـب
فــي كـل مـثوى لـيلة سـار لهــا — هــاد يهــيج بحــزنه مــتأوب
أنــى قطعـت وأنـت غــير رجـيلة — عـرض الفـلاة وأيـن مـنك المطلـب

(الديوان 369)

ولسـنا ننكر أن لوحة الطيف نادرة التردد في الشعر الجاهلي بوجه عام37 وأن مفرداتها الفنية والموضـوعية كانت تتسم بالسذاجة من جهة والتردد بذاتها في النصوص المختلفة من جهة أخرى، بيد أن زهيراً كان من فحول أواخر العصر وذلك ما كان يغري بتوقع إضافة ذات شأن ولكننا وجدنا أن فقر التجربة العاطفية مع المرأة لم تتح له فرصة إضافة أو تطوير.

ويضـم ديـوان زهـير بعد ذلك لوحتي حوار عاذلة إحداهما تتصدر نصاً في الحكمة والفخر بالكرم ذكر شارح الديوان أن زهيراً خاطب فيها زوجته كبشة بنت عمار إذ قال:

فــيمَ لَحَــتْ إن لومهـــا ذعــر — أحْمَيْـــت لومـــاً كأنــــه الإبـــر
مــن غــير مــا تلصـق الملامــة إلا — ســـخف رأي وســـاءَها عصـــر
حـــتى إذا أدخلــت ملامـــتها — مـــن تحـــت جلـــدي ولا يُـــرى أثـــر
قلــت لهــا يــا اربعــي أقـل لـك في — أشـــياء عـــندي مـــن علمهـــا خـــبر

(الديوان 313)

والذي يغلب على الظن أن زوجة زهير لا علاقة لها بالنص فحوار العاذلة نمط شائع في الشعر الجاهلـي لا سـيما في افتتاح نصوص الفخر بمزاولة قيم العرف الاجتماعي المثلى ولهذا حفل بهذا

الافتتاح شعر الأجواد والفرسان، وليس بمستبعد أبداً أن تكون العاذلة هي الصوت الخفي الذي يدور في داخل نفس الشاعر ويبصره بما قد ينجم عنه موقف ممارسة قيم العرف من تضحية وخسارة فهو يرد على هذا الصوت من خلال الحوار الذي يعلن فيه إصراره على الموقف الذي قرره وجعل الحوار محض منفذ فني لإعلامه.

ويمارس زهير اللوحة نفسها ولكنه يختصرها في بيت واحد يصدر به قصيدة في مديح سنان ابن أبي حارثة ويفتحه على أربعة أبيات في الفخر الذاتي أيضاً.

غدت عَذّالتايَ فقلت مهلاً	*أفي وجد بسلمى تعذلاني*
فقد أبقت صروف الدهر مني	*عروف العرف تراك الهوان*

(الديوان 346)

وواضح أن شخصية المرأة نفسها مختفية في اللوحتين شأنها في عشرات افتتاحات حوار العاذلة المتداولة عند الجاهليين فليس لزهير أية إضافة موضوعية أو فنية فيهما، بيد أننا قد نلمح تطويراً للنمط في نص آخر مدح به حصن بن حذيفة وعمد في مقطع المديح إلى رسم صورة عواذل ممدوحه اللواتي يَلُمنه على بذله المال فلا يجدن عنده إلا إعراضاً وإصراراً على ما هو فيه من ممارسة قيم العرف

بكرت عليه غدوة فوجدنه	*قعوداً لديه بالصريم عواذله*
يُفَدِّينه طوراً وطوراً يلمنه	*وأعيا فما يدرين أين مخاتلُه*
فأقصرن منه عن كريم مرزأ	*جموع على الأمر الذي هو فاعله*

(الديوان 140)

فالصيغة غير معهودة في مجرى قصيدة المديح الجاهلية ولعل زهيراً هو السبّاق إلى توظيفها فيه وإن ظلت صورة المرأة نفسها لا تعدو حدود توظيف صوتها الرافض للصيغة التي يطمح الشاعر إلى تقريرها في نصه الشعري.

إن الذي قررته الحقائق الاستقرائية يتلخص في أن تجربة زهير الموضوعية في عالم المرأة لم تتجاوز نصوصاً يسيرة اتجه بها إلى زوجته وهما يواجهان بعض المشكلات الأسرية التي لم يجد سبيلاً إلى تجاوزها إلا من خلال تذكيرها بعالمهما الأسري وأبنائهما الذين ينبغي أن يحافظا على وحدة الأسرة من أجلهم، وأما المرأة في تجارب زهير الفنية فقد استدرت لوحات فنية مهَّد بها لنصوصه ومارس فيها قدرته الإبداعية المتميزة ولكن بعد زهير عن التجربة الواقعية ظل مسؤولاً عن جفاف الزخم النفسي وتراجع ملامح المعاناة، وبالتالي عجز الأداء الفني عن استدرار الانفعال والمشاركة النفسية الصادقة.

□

■ المصادر والهوامش:

1-ينظر ديوان المرقش الأكبر تحقيق د. نوري القيسي مجلة العرب ج10، السعودية 1970م.

2-ينظر ديوان كعب بن زهير، طبعة دار الكتب، مصر 1950.

3-المرأة في الشعر الجاهلي، د. أحمد محمد الحوفي، مصر (د. ت) والمرأة في الشعر الجاهلي، د. علي الهاشمي، بغداد 1960م.

4-ينظر شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، ابن الأنباري، تحقيق عبد السلام محمد هرون، مصر- 1998م، 14-15.

5-تنظر سيرة عنترة في مقدمة ديوانه تحقيق محمد سعيد مولوي، مصر 1980م.

6-تنظر القصة في الأغاني (دار الكتب) 313/10 والبيت في ديوانه طبعة دار الكتب، مصر 1944م، 4.

7-الديوان 342.

8-الديوان 335.

9-الديوان 7، 29.

10-ينظر ما قاله من شعر في ذلك في ديوانه طبعة دار الكتب 1950م 200، 210.

11-الديوان 366، 367.

12-الديوان 257.

13-الديوان 245.

14-ضمن كتابي دراسات توثيقية وتحقيقية في مصادر التراث، بغداد 1990م، 217 وما بعدها.

15-الديوان 260 وسنثبت أرقام الصفحات من الديوان عند التخريج بإزاء النص المنقول أو النص الذي نتحدث عنه اختصاراً للهوامش.

16-ينظر مصادر الشعر الجاهلي، ناصر الدين الأسد، مصر 1956م 533.

17-ديوان كعب 122.

18-ينظر الهامش (2) من الصفحة 284 من الديوان.

19-ينظر ديوان النابغة، تحقيق د. شكري فيصل، دمشق 1968م، 212.

20-مصادر الشعر الجاهلي 533.

21-م. ن 533.

22-م. ن 534.

23-تنظر النصوص التي ترد في ديوانه 86، 213، 279، 292، 334، 344، 352.

24-ينظر الديوان 184، 213، 237، 245، 253، 257، 265، 300، 305، 308، 316، 328، 332، 333، 334، 340، 342، 344، 345 (نصان) 358، 368، 381.

25-نصوص المديح في الديوان 4، 86 (وهو نص مشكوك في مطلعه الطللي)، 116-145، 193، 206، 219، 268 ونصا الرثاء في 292، 382، ونص التهديد في 56.

26-ينظر الأغاني 6/ 90-91.

27-الديوان 382.

28-الديوان 9، 59، 117، 147، 208، 294.

29-الديوان 33، 164، 358.

30-الديوان 145.

31-الديوان 260، 279.

32-هي بحسب تسلسلها الذي ذكرناه في الديوان 96، 124، 369، 321، 338.

33-الديوان 346 ولوحة النسيب تبدأ في 355.

34-الديوان 321، 339.

35-الديوان 369.

36-الديوان 61.

37-ينظر شعر أوس بن حجر ورواته الجاهليين، بغداد 1979م، 258.

□□□

العرب و الكتابة

الدكتور عدنان البني

تمهيد: *إن البحوث التي تفيض مادتها عن حدود الزمان والمكان تقع في إشكالية الانسياح إلى أماكن وعصور فضفاضة يصعب على الدارس لملمتها وتأطيرها وإضاءتها بقليل أو كثير من نور المعرفة. ودون الدخول في متاهات النظريات حول توصيف العرب ومنابعهم وانسياحهم والطروحات القديمة والحديثة حول مسألة الجنس العربي، من حيث التحليل الانتروبولوجي -الفيزيائي والثقافي - الحضاري، نسرع لنقول بكل تواضع إننا هنا في صدد شيء آخر تماماً، ولا نسلك سلوك المشرعين والمنظرين بل نسري في المسلك الأثري - التاريخي، ولا نتعدى حدود الشواهد المعاينة، ولا نتلمس أو نلتمس من الكتابات إلا ما يجسد ويسجل نطقاً عربياً صريحاً أو ما خلفه عرب صرحاء بلغتهم أو بلغة غير لغتهم استخدموها لظروف سياسية أو اقتصادية محددة، ونقصد بالفئة الثانية العرب الأنباط والتدمريين وأهل مملكة الحضر في العراق وأمثالهم.*

ومن العرب سلالات بائدة من عصور ما قبل الكتابة لا نعرف أو نكاد لا نعرف عنها إلا أقل القليل. وكان هناك في الجزيرة العربية مجتمعات تعتمد على الصيد والالتقاط. ولكن مع استفحال الجفاف والتصحر نشأ فيها نوعان موازيان بديلان من النشاط هما الزراعة والرعي. الأول ازدهر في المناطق التي تشملها الأمطار الموسميّة كاليمن والثاني في واحات البوادي على أطراف الصحاري في نجد والحجاز وهو يقوم على الانتجاع والنشاط القافلي اللذين أدبا للانسياح التدريجي إلى الهلال الخصيب، ودخول أعداد كبيرة من القبائل والجماعات العربية منذ الألف الرابع قبل الميلاد ليس في النشاطات الاقتصادية فحسب، بل في التحركات السياسية والكيانات الجديدة في الشام والرافدين.

إن التجمعات الرعوية والزراعية أو بالأحرى الزراعية - الرعوية لم تكن، في حدود ما نعرف حتى الآن، قد وصلت إلى مرحلة الكتابة. ولكنها تركت في أطراف الجزيرة على الصخور

والجـروف رسـوماً ووسـوماً، لا تعـرف تاريخها، هي بمثابة شبه كتابة إذ أنها لا تجسد أو تجمّد مـنطوق لفظ معين وهي يرموز تدرك معناها جماعات محدودة. ولا علاقة لها بالكتابة في مفهومها الصحيح.

ونـود أيضاً في هذا التمهيد أن نشير إلى أننا آثرنا أكثر الأحيان استعمال كلمة "كتابة" بدلاً من كلمة "خط" التي يكثر استخدامها في المؤلفات بمعنى الكتابة. لأننا نعتقد أن الكتابة هي الأصل والخط هـو الفـرع. وكـل كتابة لها خطوط مختلفة. فهناك الخط اليابس (أي خط النقش) والخط اللين ذو الطـابع الشخصي، وتتبعه مخربشات ومحوّرات. وفي الكتابة العربية ومقتبساتها الواسعة الانتشار، عشـرات مـن الخطوط لها مناسبات واستعمالات محددة، لسنا في صدد بحثها هنا فنحن نعالج نشأة الكتابة العربية تاركين تطور خطوط هذه الكتابة للعاملين في ذلك المجال.

وثمة ملاحظة أخيرة نود أن نسوقها في هذه المقدمة لنؤكد غرابتها، وهي مسألة تتردد في كتب التراث ولا يتردد في إيرادها بعضهم وهي نسبة الكتابة إلى آدم أو نوح وإلى إدريس وإسماعيل وإلى أسـماء مـا أنزل الله بها من سلطان(1) فالكتابة القديمة في اعتقادنا، ليست إبداع شخص حقيقي أو أسـطوري واحد، وفي زمن واحد، فهي في كل الأحوال عمل متدرج متصاعد متطور خلال أجيال. وحتى إذا صاغها أحد في شكلها النهائي، أو طور بعض حروفها أو نقلها إلى بلاد أخرى فهي تبقى جهداً مشتركاً(2).

أقدم الكتابات العربية:

فـي حـدود مـا نعلم وبالأحرى في حدود المكتشف حتى الآن أثريا في موطن العرب، يمكن للباحـث أن يقـرر بـثقة أن اللغة العربية الصريحة الفصحى كتبت أول الأمر في اليمن وما حوله، وبخـط ذي حـروف عمودية يعـرف باسم (المسند) ولكن ما عرفناه من هذا المسند كان ناضجاً ومـتطوراً ومتخذاً شكلاً نهائياً أو شبه نهائي. وإذا كان المرجح أنه كان على تلك الحال في نهايات الألـف الثاني قبل الميلاد أو بعدها(3)، فإننا نجهل التطور البدائي المحتمل لهذا الخط، أو بشكل آخر لا يعـرف تدرج نضوجه، غرفناه بالشكل النقشي على الحجر، ولم نعرف شيئاً من شكله اللّين النادر إلا منذ وقت قريب(4).

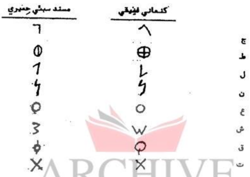
ومهمـا كـان مـن شـأن تاريخ المسند فإننا لا بد أن نقدم خلاصة عنه وعن مختلف أشكاله وتفرعاته ومقتبساته تيسيراً للمقارنة وتسهيلاً للقارئ والناقد.

المسند أو الكتابة العربية الجنوبية (الجدول رقم1)

بكرت اليمن في أسباب التحضر، بسبب مناخها وموقعها، فنهضت فيها مدائن زاهرة منذ الألف الثانـي قبل الميلاد على الأقل. وتعاقبت فيها حضارة مميزة في دولة معين، ومملكة قتبان، ومملكة حضرموت، والدولة السبئية، ومن ثم الدولة السبئية الحميرية، التي أينعت قبيل الإسلام، ولقد أبدعت حضـارة اليمـن، كما ذكرنا من قبل، منذ نهايات الألف الثاني قبل الميلاد على المرجح(5)، الكتابة

المعـــروفة بالمسند التي كانت في وقت ما منتشرة في الجزيرة العربية كلها وخارجها(6). ولم تذكر المصادر العربية القديمة التي بين أيدينا الكثير عن هذا المسند مع الأسف.

ويعـــتقد أن هـــذه الكتابة سميت باسم المسند نظراً لاستقامة حروفها، فكأن هذه الحروف مستندة إلـــى دعائم. وثمة من ينسب أصل المسند إلى الكتابة السينائية وإلى الكنعانية (7) هناك فعلاً حروف متشابهة في الكتابتين:



مـــن الواضح أن التشابه لا ينكر بين هذه الحروف والتطابق مؤكد في أربعة منها وما عدا ذلك لـــيس فـــيه أي تشابه. وثمة اختلاف بين الكتابتين في عدد الحروف. هناك اثنان وعشرون من جهة وتســعة وعشـــرون مـــن الجهـــة الثانية. وفي كل الأحوال لا شك في أنهما مشتقان من أصل واحد وكلاهمـــا يمتّان بصلة إلى الكتابة السينائية(8) وقد تطور كل منهما في بيئته الخاصة وتغيرت بعض حروفه.

تكتـــب حـــروف المســـند منفصلة لا اتصال بينها، والحروف ساكنة أو نصف متحركة كالواو والـــياء ولا تعـــرف كـــتابة المســـند النقط أو الشكل أو المدّ أو التشديد، ويكون التشديد أحياناً بكتابة الحرف مرتين. وتفصل الكلمات في النصوص بخطوط عمودية. وصورة الحرف ثابتة لا تتغير أينما وقـــع هذا الحرف، في أول الكلمة و وسطها أو آخرها. ويكتب المسند عادة من اليمين إلى اليسار أو بـــالعكس. كمـــا يمكـــن كتابة المسند بالشكل الذي يُعرف بفلاحة الثور، من اليمين إلى اليسار ثم من اليسار إلى اليمين وهكذا.

وفـــي مـــثل هـــذه الحال يلائم شكل بعض الحروف أن تبقى دون تغير في الاتجاه كالتاء مثلاً والحـــاء . لكـــن بعضها الآخر يغير اتجاهه باتجاه الكتابة كالجيم والراء والترتيب الأبجدي للمسند هو هـــ ، ل، ح، م،ق، و، ث، ر، ب، ت، الخ(9).

ولا تعـــرف أســـماء الحروف. وليس فيه تاء مربوطة. ويتحد حرف النون الساكن مع الحرف الذي يليه ويسقط، كأن يقول الإنسان عقاء بدلاً من عنقاء. وفي المسند حرف بين السين والزاي(10)

لا مقـابل له فـي أبجدية عرب الشمال ويرسم هكذا .والاختلاف واضح بين المسند وبين الكتابة العربية الشمالية المتطورة عن الكنعانية الآرامية، رغم أن اللغة واحدة بشكل عام(11).

ويـرقم فـي المسـند بخطوط واحد، اثنان، ثلاثة، أربعة (1، 11، 111، 1111) ويعبر عن الخمسة بالخاء أول حروفها وتكون الستة وهكـذا حـتى العشـرة وأول حـروفها عين والعشرون والثلاثون والمائة والألف وكانوا يذكرون العدد لفظاً ثم يرسمونه رسماً وذلك خوفاً من الخطأ، ويحصرونه بين شكلين مستطيلين أمـا كسـر العدد فلا نعرف كيف كان يمثل(12).

وكـل نصـوص المسـند تقريباً منقوشة على الحجر وعلى صفحائح البرونز، وقد نشر معظم المعـروف قديمـاً مـنه فـي مؤلف جامع الكتابات السامية" الذي يرمز له (CIS)(13) وفي مجال الفهرسـة تمـت جهـود مشتركة لوضع معجم للسبئية(14) وأكثر النصوص نصوص اهداء وكذلك نصوص تذكارية للملوك يعددون فيها مآثرهم.

كانـت حـروف المسند في المراحل القديمة تميل للاستدارة لكنها في المرحلة الأحدث أصبحت أكـثر حـدة في انكساراتها. وفي الخط المسند استقامة وتناظر وبعض نصوص المسند بالغة الجمال (الشكل4).

ويذكر العالم اليمني يوسف محمد عبد الله على هامش اكتشاف كتابات يمنية قديمة منقوشة على الخشـب، وبخاصـة علـى جريد النخل: "كان للخط العربي الجنوبي ضربان من الخط أحدهما هو المسـند وهو خط تذكاري يكتب به على الحجارة جلائل الأعمال ونذور المعابد، والزبور وهو خط سريع، تحريره فيه خفة، وتكتب به المراسلات والمعاملات على عيدان الخشب وما شابه ذلك(15).

وبـالخط المسـند المحـرّف بعض الشيء أحياناً نقشت الكتابات الثمودية(16) والديدانية(17) واللحانـية (18) والصـفائية(19) (راجع جدول المقارنة) وقد نقشت هذه الكتابات في شمال الحجاز وجـنوب بلاد الشام من قبل عرب جنوبيين هاجروا شمالاً لأسباب متعددة، لا مجال لتعدادها في هذا السياق.

وفي بعض حروف هذه الكتابات كما ذكرنا، فروق لدى المقارنة مع حروف المسند، وقد يرجع ذلك لتطور الزمن، أو لتصرف الكتّاب والنقاشين أنفسهم. وهي في كثرتها الساحقة تشكو من صعوبة القراءة ومن كون تفسيرها يظل تقريبياً في أحيان كثيرة.

إن الخـط الـثمودي مـثلا هو كالمسند خال من الشكل والتشديد والمد وغير ذلك من إشارات الضـبط اللفظـي. لكن بعض الكتابات الثمودية استخدم فيها أحياناً بعض حروف العلة تعويضاً عن الحـركات. ولـم تستخدم في الكتابة الثمودية أعمدة الفصل بين الكلمات. وفي بعض الحالات النادرة نجد بعض النقاط بين الكلمات أو بعض الخطوط القصيرة. والكتابة الثمودية كالمسند ليس فيها اتجاه محـدد لـبدء السـطور فيمكن أن تبدأ في أي اتجاه. وتكون أحياناً مشتبكة بحيث تشكل صعوبة في قراءتها وفهمها(20).

والخط اللحياني المسمى عادة القلم اللحياني، هو أيضاً خال من الشكل والتشديد والمد وغيرها الأمر الذي يشكل صعوبة بالغة في القراءة تصل أحياناً إلى عدم التمييز بين الاسم والفعل، ونجد في الكتابات اللحيانية إهمالاً لاستعمال الفواصل بين الكلمات أيضاً. وتكون السطور على شكل قوس أو دائرة أو أشعة.

ومن ناحية كتابة عرب الصفا نجد أنها أخذت تبتعد عن المسند. وأصبحت أشكال الحروف الأبجدية الثمانية والعشرين مضطربة. وللحرف الواحد عدة أشكال أحياناً (راجع الجدول 1) والكتابة الصفائية، التي تعود نصوصها إلى فترة تمتد من القرن الأول قبل الميلاد إلى الرابع بعد الميلاد، هي كالمسند، من حيث عدم استعمال الشكل والمد والتشديد. وفيها فضلاً عن ذلك اضطراب في ترتيب الاسم والفعل والمفعول به. وليس لها ترتيب معين في الابتداء. فالحروف هي جملة رسوم مجتمعة مع بعضها. وأكثر النصوص الصفائية خربشات قصيرة على الحجر للذكرى أو للدعاء وللشكر وللتشبيب.

تنتشر كتابات الصفا من تدمر حتى السعودية وبعض متفرقات منها في صالحية الفرات وبادية الشام وحتى جبال لبنان والمعروف منها حتى الآن هو بحدود عشرين ألفا(21) ومجموعة اكتشفها الباحث السوري غازي علولو في وادي السوع تبلغ أكثر من أربعمائة (22) يضاف لذلك أعداد جديدة اكتشفتها الباحثة السورية السيدة منى المؤذن مع الأستاذ م.ك. آ ماكدونالد (23) الذي يقول في مقاله المذكور، في الحاشية رقم 31، إن نسبة هذه الكتابة للصفا موضع جدل فالكثرة الساحقة من هذه الكتابات وجدت في الحرة إلى الشرق من جبل العرب. وكاتبوها هم من البداة من عشائر العوذ والسعد وغيرهم. وليس من هذه الكتابات في المناطق الحضرية إلا أقل القليل. قد يكون بين نقاشي هذه الكتابات بعض الحضريين ولكن تلك حالة استثنائية. تلك هي خلاصة رأي السيد ماكدونالد وفيه من الصحة قدر كبير. وقد يكون من المناسب اتفاق الاختصاصيين العرب وغير العرب على تسمية جديدة لكتابات الصفا، وقد لا يجدي ذلك نفعاً إذ أن هذه التسمية انتشرت في المؤلفات والبحوث والمعاجم والمتاحف وتُردَّد منذ حوالي قرن ونصف (24) وقد يربك مصطلح جديد الباحثين والدارسين.

من الكتابة الكنعانية إلى الآرامية:

للوصول إلى مصادر الكتابة النبطية وأخواتها التدمرية والحضرية (نسبة لمدينة الحضر) والسريانية، لا بد من متابعة مسيرة الأبجدية في نشأتها الأولى على شواطئ بلاد الشام. توقفت الأبجدية المسمارية الأوغاريتية عن الانتشار بعد سقوط دولة أوغاريت الكنعانية في مطالع القرن الثاني عشر قبل الميلاد. وبعد ذلك بدأ بالانتشار الشكل الخطي المتمثل بخاصة في أبجدية جبيل الكنعانية حيث تبلورت هناك في ذلك التاريخ (أي القرن الثاني عشر قبل الميلاد)(25)، الأبجدية الكنعانية الجبيلية التي جرت العادة على تسميتها الفينيقية(26). ومهما اختلف الباحثون في مكان نشأتها وزمانها فإن الإجماع قائم على أنها الأبجدية الأم لمعظم الكتابات من الشرق والغرب.

والكتابة الآرامية هي في حدود علمنا، ابنتها البكر التي شكلت جناحها الشرقي الذي امتد حتى الهند. ومن أقدم النماذج المبكرة للخط الآرامي النص المنقوش على تمثال الملك "حد يسعي" المكتشف في موقع تل الفخيرية قرب رأس العين في الجزيرة السورية يعود للقرن التاسع قبل الميلاد (27) وقد أضيف للنصوص الشهيرة المعروفة سابقاً: نص بر حدد، وذاكير ملك حماه، وبرركاب ملك شمال (زنجرلي) ونصّ معاهدة السفيرة الذي عربناه عن الفرنسية في مجلة الحوليات العربية السورية(28).

وظلت الكتابة الآرامية تحتفظ بالشكل الكنعاني القديم الذي تتفاوت أشكال حروفه استدارة وارتفاعاً وتناسقاً (جدول رقم 3) إلى أن وصلت في حدود القرن الخامس قبل الميلاد إلى شكل منمق جميل يعرف بالخط الآرامي المربع، الذي كتبت به العبرية ومن ثم النبطية وبعدها التدمرية وكتابات مدينة الحضر(29)، والسريانية مع خطوطها المتعددة، وكذلك الخط الفهلوي الذي أصبح الخط الرسمي للدولة الساسانية من القرن الثالث الميلادي حتى العصر الأموي وظلت آثاره باقية على النقود في العصر العباسي الأول. وغدا الخط الآرامي المربع هو الشكل المتمثل في الكتابات الحجرية والصلبة (والرسمية إجمالاً) ونشأت معه أشكال سريعة مبسطة كالخط اللين (Cursive) وهو المشق(30).

ومن أشهر الخطوط الآرامية الخط الاسطرنجيلي (الجدول رقم 3) أقدم الخطوط السريانية وأصلها جميعاً، وقد ظهر هذا الخط في الرها أهم مدائن السريان بل عاصمة السريان الروحية الأولى. وأهل الرها يغلب عليهم الجنس العربي وملوكهم عرب وحالهم كحال أهل مدينة الحضر وتدمر حين استعملوا الآرامية في كتاباتهم.

ويذكرنا هذا الخط بالخط العربي الكوفي الذي يرى عدد كبير من الباحثين أنه من أصل سرياني وسنعود لهذا الموضوع في حينه. ولما كان عدد آخر من الباحثين يرى أن الخط العربي مشتق من الخط النبطي، ولما كان الأنباط عرباً لا شك في أصلهم هذا(31)، ولما كانوا من المستخدمين للخط الآرامي وللغة الآرامية في نقوشهم، نجد من المفيد بل من الضروري التطرق إلى كتابتهم في مثل هذا البحث.

الكتابة النبطية (الجدول رقم 3)

إن الكتابة النبطية هي أقدم الكتابات العربية الشمالية، وقد يرجع تاريخها إلى القرن الخامس من قبل الميلاد (32) والكتابة النبطية كما ذكرنا منذ قليل هي كتابة آرامية تسجل لغة أرامية ولكنها سجلت كذلك كتابة بلغة عربية منذ القرن الأول الميلادي، اكتشفت في النقب منذ وقت غير بعيد عرفت باسم نقش عبادة (32) كما كتب بها، وبلغة عربية أيضاً، النقش الشهير من عام 328 م المعروف باسم نقش امرئ القيس ملك العرب، المكتشف في موقع النمارة شرق جبل العرب، والمحفوظ في متحف اللوفر ونقوش أخرى سنوردها في مكان آخر. ولعل آرامية الأنباط قد تأثرت

بالآرامية في واحة تيماء وأتت عن طريق العلاقات التجارية. وقد حوّر الأنباط الخط الآرامي فاصبح مع الزمن أكثر ربطاً للحروف من قبل. وقد انغلقت فيه بعض الحروف تماماً كالألف والهاء آخر الكلمة والميم والسين وتكتب النبطية من اليمين إلى الشمال شأنها شأن جميع الكتابات الآرامية.

نشأة الكتابة العربية الشمالية:

إن نشأة كتابتنا العربية التي نستعملها حتى اليوم والتي تنقل لسانا عربياً شمالياً صريحاً تضعنا أمام تساؤلات:

1-ما هي علاقة هذه الكتابة العربية الشمالية بالمسند وبالخط النبطي والسرياني في نوعيه (السطرنجيلي والسرطو).

2-متى كان بزوغ الكتابة العربية الشمالية؟

3-هل شعت تلك الكتابة من مكان واحد أو من أماكن شتى؟

4-هل كان استعمال بعض الكتابات العربية القديمة لمرة واحدة أو لمرات قليلة؟

5-أهناك كتابة عربية شمالية واحدة أم كتابات؟

إن النصوص العربية الشمالية التي وصلتنا هي من القلة بحيث لا تساعد على إعطاء أجوبة شافية ومباشرة على هذه التساؤلات أو تؤدي لإنارة الأسئلة التي طرحناها. فلا بد من أن نضع منطلقات تقودنا مستقبلاً في مسالك أقل وعورة من المسالك التي طرقها، وما زال يطرقها، دارسو تلك المسألة.

لا يتفق العلماء على رأي واحد حول أصل الكتابة العربية. ثمة مدارس ثلاث تجتهد في هذا الموضوع، الأولى مدرسة الإخباريين وقدامي الكتاب التي تقول بأن أول كتابة عربية عرفت في مدينة الحيرة في العراق وإن أهل مدينة الحيرة تعلموا الكتابة من أهل الأنبار. ومن القائلين بذلك ابن النديم في كتاب الفهرست (34) وابو الفرج الأصفهاني في كتاب الأغاني (35) وبعضهم رأى أن الكتابة العربية أتت من اليمن. وقد قال بذلك ابن خلدون في مقدمته (36) وابن النديم في الفهرست (37) وغيرهم.

ويمكن أن نستنتج من ذلك كله أن الخط العربي انتقل أولاً بشكله المسند (القلم الحميري) إلى الأنبار، وأن أحد الرجال جزم الخط المعقد فاختزله وشذبه وأبدع منه الخط العربي. والمفهوم من الروايات أن ذلك الأمر حدث حوالي القرن السادس الميلادي. وأن الاعتقاد بأن ورود الكتابة العربية الشمالية من اليمن يقول بمثله تقريباً باحثون عرب حديثاً(38).

أما المدرسة الثالثة فهي في الواقع المدرسة الحديثة التي تعتمد على دراسة موضوعية للخطوط ومقارنتها، أي على علم النقائش (الابيغرافيا) وعلم المخطوطات القديمة (الباليوغرافيا) تقول هذه

المدرسة إن الحروف العربية استقت من الحروف الآرامية المتطورة وبخاصة من الكتابة اللينة بالذات. ويتفرع القائلون بهذا الرأي إلى منحيين الأول نحو الخط السرياني بأنواعه والثاني نحو الخط النبطي. ونحن نرى أن لكل منهما بعض الحق، فالكتابة العربية الشمالية تمت في وسط حجازي – شامي حضري بينما الوسط الصحراوي المجاور، الثمودي واللحياني والصفائي، قد تأثر بالكتابة العربية الجنوبية في اليمن (المعينية– السبئية الحميرية التي تعرف بالخط أو القلم المسند).

وفي اعتقادنا أن البحث عن أصول الكتابة العربية الشمالية في المسند هو مركب صعب وطرح لا تستقيم معه الأمور ولا يوصلنا إلى مبتغانا لأسباب عدة منها:

1-اختلاف شكل معظم الحروف بينهما اختلافاً صارخاً وإذا صادف تطابق بعض الحروف كما ذكرنا من قبل وأوضحنا فإن مرد ذلك في اعتقادنا إلى منابع قديمة مشتركة مظانها في سيناء.

2-عدم اتصال حروف كتابة المسند ببعضها أبداً حتى في حالة الكتابة اللينة (المشق) (39)

3-اختلاف الشكل العام للحروف وللكلمة والجملة للسطر

4-إن المسند عندما تطور أعطى كتابات عربية جنوبية أخرى معروفة لدى الثموديين والصفائيين واللحيانين. والشبه بين كتابات المسند هذه لا يشك فيه أحد (جدول رقم 1)

5-وبالمقابل نجد التشابه واضحاً بين الكتابة العربية الشمالية من كوفية وتسخية مع الآرامية ومولداتها كالنبطية والسريانية والكتابات اللينة التدمرية والحضرية (جدول رقم 2) إن الذين يؤكدون اشتقاق الكتابة العربية الكوفية من النبطية محقون في قولهم إن نقوشاً نبطية حملت لغة آرامية ولكن مع تطور الزمن أخذت النبطية تحمل لغة عربية صرفة ففي نقش النمارة (الشكل 8) من الآرامية كلمة بر (بدلاً من بن) فقط، ومع مرور الزمن صارت الكتابة النبطية تتطور شكلاً ولا تكتب إلا العربية في حدود القرن السادس الميلادي قبيل ظهور الإسلام. ولكن الذين ينسبون الكتابة العربية إلى الكتابة الآرامية – السريانية هم على حق كذلك حين يقولون إن كتابة خربة زبد (بين قنسرين والفرات) من عام 511م حروفها أقرب ما تكون من السريانية. وفي جميع الأحوال إن كلاً من الكتابتين النبطية والسريانية تنبعان من الكتابة الآرامية المربعة التي اختلفت تفرعاتها بتأثيرات محلية هنا أو هناك.

ونحن نود أن ندلي دلونا في الدلاء ونطرح وجهة نظر قد تصلح للنقاش:

إن الأمر اللافت للنظر، بل المحير، أنه باستثناء كتابة زبد، فإن سبعاً من الكتابات العربية الثماني المعروفة التي تعود لما قبل الإسلام وتتضمن نصاً عربياً أو جاءت بكتابة عربية ولغة عربية، قد وجدت في القسم الجنوبي الغربي من بلاد الشام وفي منطقة الأنباط حصراً وهي:

1-كتابة عبادة في النقب، نبطية تحمل نصاً عربياً، القرن الأول الميلادي (الشكل 6)

2-كتاب أم الجمال الأولى شمال شرق الأردن، نبطية تحمل نصاً عربياً، القرن الثالث

الميلادي، (الشكل 7).

3-كتابة النمارة شرقي جبل العرب، نبطية تحمل نصاً عربياً، مطلع القرن الرابع الميلادي (328م) (الشكل8).

4-كتابة معبد رم شرقي العقبة. مرحلة انتقالية بين النبطية والعربية، القرن الرابع الميلادي.

5-كتابة أم الجمال الثانية، مرحلة بين النبطية والعربية، مطلع القرن الخامس الميلادي (الشكل 11)

6-كتابة جبل أُسيس جنوب شرق دمشق، عربية كتابةً ولغةً، أواخر القرن السادس الميلادي (الشكل 13).

7-كتابة حران من اللجاة شمال جبل العرب، عربية كتابةً ولغةً، أواخر القرن السادس الميلادي (الشكل 14).

ولكن كتابة خربة زبد في شمال بلاد الشام بين حلب والفرات المؤرخة **(في النص اليوناني) في مطلع القرن السادس الميلادي** (512م) (الشكل 12) مغايرة لتلك الكتابات ذات الأصول النبطية، وهي بشكل عام الأقرب شكلاً من الكتابة السريانية والكوفية وكتابات النقود الإسلامية الأولى، الأمر الذي يجعلنا نفترض أنه كان في بدايات الكتابة العربية وسطان، نبطي في جنوب سورية وسرياني في شمالها مؤثران في ولادة الكتابة العربية وكل منهما يعمل ويتطور مستقلاً عن الآخر فالعرب كانوا يملؤون المنطقة الشامية والرافدين ويوطدون ثقافتهم الذاتية في أرجاء الهلال الخصيب ويكتبون عربيتهم بكتابتهم الخاصة بعد أن استخدموا في مراكزهم الحضرية في البتراء وتدمر والحضر والرها وغيرها، الآرامية لغة وكتابة.

فإذا استبعدنا مقولة جزم (أي قطع) الخط المسند العربي الجنوبي ليصبح خطاً عربياً شمالياً. تلك المقولة التي لا تصمد للدراسة الباليوغرافية (أي شكل الحروف وتطورها) رغم تأييدها من قبل بعض الباحثين المحدثين (40)، وأخذنا بالنظرية النبطية وحدها، على أهميتها العلمية ومتانة أسسها، لا نجد فيها حلاً لكتابة زبد وللكتابات الكوفية بشكل عام، التي لا تناسب حروفها الشكل النبطي أبداً، إلا في حدود قليلة، إذ نقع في إشكالية أن الحروف النبطية منفصلة في معظمها كما أن حروفها ترتفع عن السطر أو تنخفض عنه. ومن الخطأ، كما ذكرنا من قبل، في المقارنات الكتابية، مقارنة حرف بحرف فقد يتماثلان أو كلمة بكلمة فقد تتشابهان ولا بد لتأكيد الصلة من مقارنة سطر بسطر وهذه المقارنة حاسمة في تحديد القرابة (48) وإذا قارنا كتابة عربية قبل الإسلام مثل كتابة زبد (الشكل 12) أو نصاً مبكراً بالخط الكوفي من كربلاء (الشكل 15) وفي معبد بل بتدمر (الشكل 17) والكتابات الأموية (الشكل 16-17) إجمالاً، وعلى النقود، نجد من حيث الشكل العام والأسلوب تشابهاً قوياً بينها وبين الخطوط السريانية الشطرنجيلي والسرطو والنسطوري، حتى أنه قد يظن للوهلة الأولى أن النص السرياني هو عربي وبالعكس بينما المقارنة مع الخط النبطي تظهر الاختلاف واضحاً ولكن لا ننكر وجود تشابه في بعض التفاصيل بين الاثنين (راجع الشكل 9 آ و ب)

وقد يساعد هذا الاستنتاج على توكيد أمر تطور الخط السرياني إلى الخط العربي ووصوله عن طـريق الأنـبار فالحيرة، طبقاً للمصادر العربية الإسلامية، إلى الشام والحجاز وتأثيره على الكتابة النبطية ذاتها كما هو ملاحظ في نقش حران (الشكل 14).

وتلخيصـاً لما تقدم نقول في فرضيتنا إن العرب بعد كتابتهم بالخط المسند استعملوا خطاً عربياً شمالياً متأثراً بالخط النبطي وذلك بين الحجاز والشام وتركوا هناك في القرون الخمسة الأولى للميلاد نصوصـاً وصـلنا بعضها من مواقع شتى أتينا على ذكرها ثم طغى على هذا الخط خط آخر وصل للشـام والحجـاز عـن طـريق الأنبار فالحيرة، وفق المصادر العربية الإسلامية، خط متأثر بقوة بـالخطوط السـريانية والآرامـية اللينة عرف فيما بعد بالخط الكوفي. وصاحَبَهُ بعد قليل خط آخر يعـرف بالنسخي لعله في رأي بعضهم امتداد للخط النبطي. والأمر يحتاج إلى مزيد من التمحيص. نشأ عن الأول والثاني أصناف وتلاوين الكتابات العربية الإسلامية الرسمية المعروفة والفروق بينها كثيرة وأبرز ما فيها الفروق الجغرافية من شرقية، ومغربية وفارسية وتركية واتخذت مهمة زخرفية مبدعة.

وإنـنا لنعتقد أن رواية البلاذري عن نشأة الكتابة العربية تنطبق إلى حد كبير على الاستنتاجات التـي توصـلنا إلـيها، كمـا توصل إليها غيرنا في هذا المجال، بالدراسة الباليوغرافية والتاريخية. والفارق الوحيد هوأن (أمر الخط) لديه هوَ أمر أناس منفردين أو متفردين ينقلون وينتقلون ويتعلمون ويعلمون أن القضية أوسع من ذلك وأبطأ، وتأخذ مراحل تدرج وتطور أطول زمناً.

بعـد الأسـانيد قال البلاذري: "اجتمع ثلاثة نفر من طيء ببقة (موقع قريب من الحيرة أوْ منْ هيـت فـي العـراق) ويذكر أسماءهم "فوضعوا الخط، وقاسوا هجاء العربية على هجاء السريانية، فتعلمه منهم قوم من أهل الأنبار (قرب الفرات الأوسط غير بعيد عن بابل) ثم تعلمه أهل الحيرة من أهـل الأنـبار. وكان بشر بن عبد الملك.. صاحب دومة الجندل (حصن بين الشام والمدينة جنوبي باديـة الشـام) يأتي الحيرة فيقيم بها الحين. فتعلم بشر الخط العربي من أهل الحيرة، ثم أتى مكة في بعـض شأنه فرآه سفيان بن أمية بن عبد شمس وأبو قيس بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب يكتب، فسـألاه أن يعلمهمـا الخط فعلمهما الهجاء ثم أراهما الخط فكتبا، ثم إن بشراً وسفيان وأبا قيس أتوا الطـائف في تجارة فصحبهم غيلان بن سلمة الثقفي فتعلم الخط منهم، وفارقهم بشر ومضى إلى ديار مضـر. فـتعلم الخط منه عمرو بن زرارة بن عدس فسمي عمرو الكاتب. ثم أتى بشر الشام فتعلم الخـط منه ناس هناك، وتعلم الخط من الثلاثة الطائيين أيضاً رجل من طابخة كلب فعلمه رجلاً من أهـل وادي القـرى، فـأتى الوادي يتردد فأقام بها وعلم الخط قوماً من أهلها(42) ويذكر البلاذري بالاسـانيد: "ودخـل الإسلام وفي قريش سبعة عشر رجلاً كلهم يكتب"(43). ثم يذكر أسماء الرجال السبعة عشر

مراحل الكتابة العربية:

1-النصف الأول من الألف الثاني قبل الميلاد:

كنعانيون يعملون في سيناء متأثرين بالكتابة المصرية يبدعون كتابة شبه أبجدية تتطور فيما بعد إلى أبجدية جبيل، وبعض حروفها إلى حد ما بعض حروف كتابة المسند العربية الجنوبية، الأمر الذي يرجح أن يكون الأصل المشترك بينهما من كتابة سيناء.

2-النصف الثاني من الألف الثاني قبل الميلاد:

في القرن الرابع عشر (أو الثالث عشر قبل الميلاد في بعض النظريات) يبدع الكنعانيون في أوغاريت أبجدية من 29 حرفاً تتسلسل في أحد الرُقم المكتشفة حديثاً في أوغاريت وفق تسلسل المسند وفيها - كالعربية- حرف الضاد. كما يوجد الكنعانيون في جبيل في حدود القرن الثاني عشر قبل الميلاد أبجدية من 22 حرفاً (أبجد -هوز -حطي- كلمن- سعفص- قرشت) (راجع النص في الشكل 1).

3-النصف الأول من الألف الأول قبل الميلاد:

تستخدم أبجدية جبيل لكتابة الآرامية في حدود القرن التاسع قبل الميلاد وتترك عدداً من النصوص التاريخية الشهيرة (الشكل 2) ويبلغ الخط المسند أوج جماله واتقانه.

4-النصف الثاني من الألف الأول قبل الميلاد:

تتطور الكتابة الآرامية إلى الخط الآرامي المربع الذي استخدم بالتدريج في الكتابات النبطية، والتدمرية وكتابات مدينة الحضر (الشكل 10) والسريانية في الرها والسريانية الغربية والمندعية.

5-أواخر الألف الأول قبل الميلاد والنصف الأول من القرن الأول الميلادي:

تنتشر الخطوط المشتقة من المسند تدريجياً من اليمن للحجاز إلى بلاد الشام. وتصبح فيها خطوط ثمودية وصفائية ولحيانية وديدانية (الأول 1) وفي نسق مواز تنشأ الكتابة العربية الشمالية من السريانية وينشأ عنها الخط الكوفي، وبعد ذلك النسخي الذي يبدو وكأنه تأثر بالنبطية. وفي بحر القرن السادس الميلادي تتطور هذه الكتابة العربية. وتنتشر مع الفتح العربي الإسلامي في نصف الكرة الأرضية.

❐

■ الهوامش

(1)من الطرائف في هذا الصدد ما ذكره القلقشندي (في صبح الأعشى الجزء 3 الصفحة 9) إذ يقول إن ستة أشخاص من قبيلة طسم من العرب البائدة، أسماؤهم: أبجد، هوز، حطي، كلمن سعفص، قرشت، هم الذين وضعوا الكتابة العربية ورتبوا الأبجدية على ترتيب حروف أسمائهم. ثم ألحقوا بها ثخذ، ضظغ غير الموجودة في أسمائهم وسموها الروادف. ولا حاجة بنا إلى الوقوف طويلاً عند مثل هذه الروايات فترتيب الأبجدية المذكورة موجودة في أوغاريت من القرن الرابع عشر قبل الميلاد وجبيل من القرن الثاني عشر قبل الميلاد وقد ورثته الكتابة العربية عن الكتابة الآرامية التي أخذته بدورها عن الكنعانية. هذا وإن أقدم الكتابات العربية المعروفة هو المسند وترتيب حروفه مختلف عن ترتيب أبجد هوز.

(2)إن كيرلليس عندما وضع للروس حروف أبجديتهم لم يزد على أن طبق الكتابة اليونانية على اللغة الروسية مضيفاً لها بعض الحروف الخاصة باللفظ الروسي مما هو غير موجود في اليونانية. واليونانية أصلها من الكنعانية – الفنيقية تطورت كثيراً وخلال زمن طويل ومن قبل جماعات ورجال مجهولين.

(3)يذكر بيتسون في كتابه عن قواعد النقوش العربية الجنوبية الذي عربه الدكتور رفعت هزيم، اربد، 1995 ص6 أن أكبر مجموعة كبرى من النقوش السبئية تعود للقرن السادس ق.م. أو إلى زمن أسبق منه قليلاً وأحدثها إلى عام 570م وهو تاريخ ميلاد النبي محمد (ص) ولا يعني ذلك عدم وجود كتابات أقدم فإن تقديرات العلماء تتراوح بين 500 إلى 1600 ق.م دون مؤيد.

4-وجدت هذه الكتابات بالخط المسند اللين على عُصيّات من الخشب نشرها ريكمانس وموللر ويوسف محمد عبد الله في المرجع التالي (نصوص يمنية قديمة منقوشة على الخشب، لوفان 1994) (راجع قائمة المراجع الأجنبية في آخر المقال)

(5)يقول كريستيان روبين في مؤلف "معرض ولادة الكتاب" بالفرنسية باريس 1982 ص187-188 دون مؤيد أن أقدم الوثائق في كتابات الجزيرة العربية لا تبدو أقدم من القرنين 6 أو 5ق.م (المرجع في آخر المقال)

(6)نجد تشابها بين المسند وبين أقدم الكتابات الحبشية ومنها كتابات باللغة الحبشية الجعزية استعملت مع المسند الذي يتألف من الحروف الساكنة نوعاً من الحركات تقوم على تعديلات في الحروف لتلفظ بالشكل المطلوب (د. أحمد هبو، الأبجدية نشأة الكتابة وأشكالها عند الشعوب اللاذقية 1984- ص92/93) وهناك أيضاً تشابه بين المسند وبعض الكتابات الافريقية كالنوبية وحتى بينه وبين الكتابة الهندية كما نقل لنا وكتابات محتملة في مناطق أبعد. ولا نستطيع الآن معرفة السبب فالأمر يحتاج إلى مزيد من الاستقصاء.

7-يقول كريستيان روبين الاختصاصي في العربية الجنوبية "لقد لوحظ تقارب محير بين الكتابة العربية الجنوبية والفنيقية في حوالي عشرة أحرف متماثلة ولكن الاختلافات أيضاً عديدة، الأمر الذي يحول بيننا وبين افتراض أن الكتابة العربية الجنوبية مشتقة من الفنيقية، فقصارنا أن يفترض أن كلا منهما تشكل بشكل مستقل ولكنهما معا اقتبسا بعض الحروف من كتابات كانت مستعملة في الشرق الأوسط (دليل معرض باريس، ولادة الكتابة، 1982، ص188)(راجع الحاشية رقم5).

(8)راجع أحمد هبو المذكور سابقاً ص92 وجان ستاركي وبيير بوردوي اختراع الأبجدية من "ملفات علم الآثار" رقم 12 (1975) ص99 (المرجع في آخر المقال)

(9)عن بيير بوردروي ودينيس باردي (أبجدية سامية جنوبية مكتشفة عام 1988 في أعمال التنقيب

الفرنسية في رأس الشمرة – أوغاريت بالفرنسية (تقارير أكاديمية النقوش والآداب الفرنسية تموز – تشرين الأول 1995 ص855-860 (راجع القائمة الأجنبية مع هذا المقال)

(10)يرمز له بـ S^3 راجع بيستون تعريف رفعت هزيم المذكور سابقاً ص16

(11)نود أن نبدي هنا ملاحظة في موضوع اللغة، فالعرب تسمي حتى لهجات القبائل العربية لغات، والفيروزا بادي في القاموس المحيط يقول في مادة اللغة: "استلغ العرب (أي) استمع إلى لغاتهم (الطبعة المصرية الثالثة 1933) وجاء في معجم أقرب الموارد في مادة اللغة: "الكلام المصطلح عليه بين كل قبيلة" (الشرتوني أقرب الموارد جزء 2، 1889) ويُسمّي النحاة الشواهد اللغوية الشاذة لغات.

(12)حول تفاصيل العدد الترتيبي والكسور والتكرار في كتابات المسند يراجع بيستون المذكور سابقاً تعريب -رفعت هزيم ص60 وما بعدها

(13)جامع الكتابات السامية، الجزء الرابع باريس 1889-1919.

(14)وأوفى وأحدث معجم من هذا القبيل (المعجم السبئي بالإنكليزية والفرنسية، لوفان وبيروت 1982 تأليف محمود الغول وومولروج، ريكمانس.

(15)يوسف محمد عبد الله، خط الزبور اليماني والنقوش الخشبية، الصفحة السابعة من القسم العربي من المؤلف المذكور في الحاشية رقم 4.

(16)ثمود شعب عربي قديم معروف منذ القرن الثامن ق.م في أحد نصوص سرجون الثاني الآشوري (715ق.م) وفي مؤلفات الجغرافيين اليونان والرومان وكذلك في الشعر الجاهلي والقرآن الكريم.

(17)ديدان هي واحة العلا في شمال الحجاز على الخط الحديدي الحجازي، وعلى بعد 323 كم من المدينة المنورة.

(18)لحيان قبيلة عربية قديمة هي فرع من هذيل كانت تقطن قرب مكة عند ظهور الإسلام.

(19)الصفائية نسبة إلى صبية الصفا شرقي جبل العرب وقد فضلنا استعمال هذه التسمية بدلاً من الصفوية خوفاً من أن يظن أن النسبة للدولة الصفوية في فارس (وقد اتفق على هذه النسبة في ندوة جامعة اليرموك حول الكتابات في بلاد الشام حتى ظهور الإسلام عام 1994).

(20)إن أحدث وأوسع مرجع عن القبائل الثمودية هو التالي:

محمود محمد الروسان، القبائل الثمودية والصفوية دراسة مقارنة، جامعة الملك سعود، الرياض 1992.

(21)مجلة سيريا العدد 70 (1993) ص304-305

(22)غازي محمد علولو، دراسة نقوش صفوية جديدة من وادي السوع جنوب سورية (أطروحة ماجستير في جامعة اليرموك) 1996 ص9

(23)ميكائيل ماكدونالد ومنى المؤذن وليلى نعمة، الكتابات الصفائية بعد أربعين عاماً من اكتشافها: تقارير أكاديمية الخطوط والآداب بباريس، كانون الثاني – آذار 1996؛- ص435-494 (راجع القسم الأجنبي من الهوامش)

(24)المرجع في الحاشية السابقة

(25)جرت تقديرات مختلفة حول بداية أبجدية جبيل وهناك شبه إجماع على التاريخ المذكور ويقول بهذا القول على سبيل المثال الأب جان ستاركي وبيير بوردروى في مقال لهما عن اختراع الكتابة في مجلة "ملفات الآثار" العدد 12 أيلول 1975- ص98 إذ وضعا أبجدية جبيل في حدود 1200 ق.م (المرجع في القائمة الأجنبية)

(26)الفنيقيون (وتعني غالباً الحمر) تسمية يونانية للكنعانيين في ساحل بلاد الشام. ولكن ما يسمون بالفينيقيين كانوا يعرفون أنهم كنعانيون وذلك ثابت من النقود ومن النصوص مما لا مجال للتوسع فيه في هذه الحاشية.

(27)على أبو عساف، الحوليات الأثرية العربية السورية، المجلد 32(1982) ص37-58

والكراس المشترك بالفرنسية مع بيير بوردروي وآلان ر. ميلارد بعنوان (تمثال تل الفخيرية وكتابته الآشورية الآرامية في دراسات اسيريولوجية، رقم 7 باريس، 1982 (راجع القائمة الأجنبية)

(28)الحوليات الأثرية العربية السورية العدد 10 (1960) القسم العربي ص231-252 (النص الفرنسي لاندره دوبون سومير (ص21 -54 مع الأشكال).

(29)هذه المدينة – المملكة العربية المعاصرة تقريباً لتدمر والواقعة بين الشام والرافدين في بادية الموصل لم تنل كتاباتها حتى الخمسينيات اهتماماً، حتى نشرها العالم العراقي المرحوم فؤاد سفر في مجلة "سومر" ومن ثم اندره كاكو في مجلة سيريا وأخيراً اهتم بها عالم السريانية باسيل عجولا في كتاب شامل بالفرنسية نشر في باريس 1991 (راجع القائمة الأجنبية)

(30)يقول يوسف محمد عبد الله في المرجع المذكور في الحاشية رقم 15 إنه كان للخط العربي الشمالي ضربان من الخط أحدهما هو الجزم وتكتب به الأمور الجليلة وبه كتبت المصاحف بعد ذلك، والمشق وهو خط فيه خفة وتكتب به الأمور العادية التي تقتضيها المعاملات والمراسلات بين الناس.

(31)لا أرانا بحاجة لتوكيد هذا الأمر الذي أصبح من المسلمات وفضلاً عن أن ديودور الصقلي وغيره من المؤرخين الكلاسيكين يؤكدون ذلك ويستعملون مرة نبطي ومرة عربي فإن لغة الأنباط وديانة الأنباط وأسماءهم عربية ولو أنهم كغيرهم من العرب استخدموا الآرامية للكتابة. وعلينا أن نفرق بين الأنباط والنبيط الذين هم جماعة بشرية تركزت في جنوب العراق ومهنتها الزراعة والعرب يفرقون بين العرب والنبط (ويقول أحد الشعراء في المقامات: أنا حينا من النبيط وحينا من العرب).

(32)على كل حال هناك كتابات نبطية مؤكدة من القرن الثالث قبل الميلاد.

(33)وجد هذا النص في النقب عام 1979 وقدر زمنه بين 88 و125 للميلاد (راجع الشكل 6)

(34)راجع ابن النديم، الفهرست، ص4-5.

(35)أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ج2-ص101.

(36)ابن خلدون، المقدمة، المطبعة الشرقية بمصر 1327هـ ص467.

(37)المصدر السابق في حاشية رقم 34.

(38)محمد محفل، في أصول الكتابة العربية، مجلة دراسات تاريخية، العدد 6 تشرين الأول، 1981 ص86-72 وما بعدها

(39) انظر الحاشية رقم 4 والشكل 5.

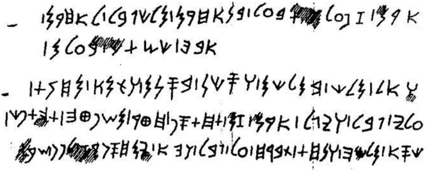
(40) انظر الحاشية رقم 38.

(41)تقول الفرنسية فرانسواز بريكيل شاتونيه برأي صائب ينصب في المعنى الذي أوردناه، إن الكتابة تدرس كمجمل وكأسلوب لا كمجموعة من الحروف:

فرانسواز بركيل شاتونيه من الآرامية إلى العربية في مؤلف كتاب ومخطوطات في الشرق الأوسط باريس، 1997- ص137 (راجع القائمة الأجنبية)

(42)من كتاب فتوح البلدان للبلاذري، اختيار وتعليق الدكتور شوقي أبو خليل، طبعة وزارة الثقافة، دمشق 1997- ص534-535 (الطبعة المصرية بالأزهر 1932 ص456-460

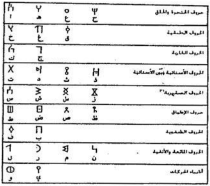
(43)المصدر نفسه.



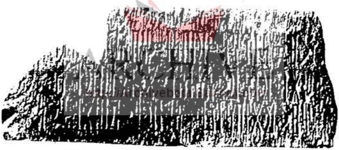
الشكل ١ ـ النص الكنعاني على تابوت أحيرام ملك جبيل ـ حوالي القرن العاشر قبل الميلاد (متحف بيروت)



الشكل ٢ ـ النص الآرامي على تمثال الملك حد يسعي ، من تل الفخيرية في سورية ـ القرن التاسع قبل الميلاد .

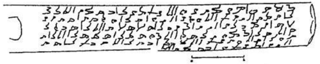


الشكل ٣ ـ مقابلة حروف المسند مع الحروف العربية ، عن بيستون ڤيريب رفعت هزيم

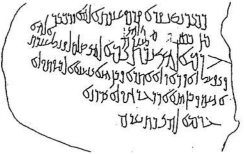


الشكل ٤ ـ نص بخط المسند مقدم للملك الحضرمي العز وابنه ، من كتاب ج ٠ بيرين ، شواهد كتابية من منطقة شبوه ، باريس ١٩٩٠ ، ص ٦٩ ، لوح ٥٣

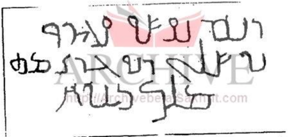




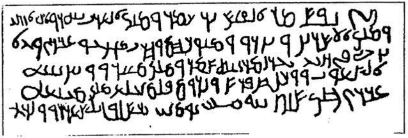
الشكل ٥ ـ الخط المسند اللين على الخشب ورسم للايضاح ، والنص هنا يتضمن كفالة مالية موقعة يتعهد فيها الموقع ربئيل بدفع مبلغ من المال عن سعد اللات من قبيلة مزبدوم (عن ريكمنس، مولر ،ف عبد الله راجع قائمة المراجع الاجنبية،نص رقم ١٢) .



الشكل ٦ ـ كتابة نبطية من حوالي نهاية القرن الاول الميلادى وجدت فى النقب وتتضمن تقديم تمثال للوب عبادة من شخص عربى اسمه جرم إلهي ٠



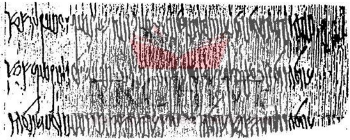
الشكل ٧ـ نقش أم الجمال عثر عليه فى موقع ام الجمال بالاردن وهولقبر فهربن سلبى مربـــــــى جذيمة ملك تنوخ المعاصر لزينب ٠كتب بالخط النبطى المتأخر وتاريخه نحو٢٥٠ ميلادية



الشكل ٨ ـ نقش النمارة وهو لقبر امرى٠ القيس بن عمرو ملك العرب وعاصمته الحيرة عثر عليه فى موقع النمارة شرقى جبل العرب وتاريخه ٣٢٨ ميلادى ٠ وهوفى متحف اللوفر بباريس ولدينانسخه جصية عنه في متحف الخط العربى بدمشـــــق ٠

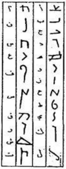


آ

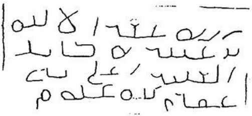


ب

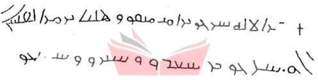
الشكل ٩ آ و ب ـ مقابلة للشكل العام لعقد نبطي بالخط اللين (ستاركي RB ١٩٥٤) مع نص صك سرياني لين (آ) (عن تيكيدور GRAIB باريس ١٩٩٠) .



الشكل ١٠ ـ ابجدية مدينة الحضر (عن فؤاد سفر ،كتابات الحضر، سومر، المجلد ٧ الجزء ٢ رقم ١٤)



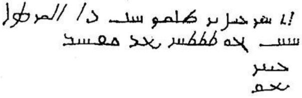
الشكل ١١- كتابة ام الجمال الثانية يردها ابو الفرج العش الى اواخر القرن الرابع اوأوائل الخامس الميلاديين (الحوليات ٢٢ ، ١٩٧٣ ص ٦٧ - ٦٨



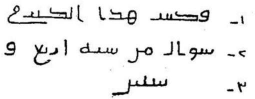
الشكل ١٢- كتابة زبد من عام ٥١٢ (العش ، الحوليات ، ٢٣ ، ١٩٧٢ ، ص ٧٠)



الشكل ١٣ - نص ابراهيم بن مغيرة الأوسي ، كتابة عربية قريبة من النبطية ، تاريخها يعادل ٥٢٨ ميــلادي .



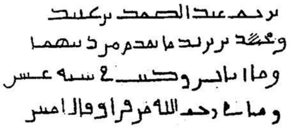
الشكل ١٤ - كتاب حران من جبل العرب مؤرخة من عام ٥٦٩ ميــلادي



الشكل ١٥ - كتابة على شاهدة قبر قرب كربلاء من عام ٦٤هـ (عن محفل، دراسات ، تاريخية ١٩٨١ ص ١٠٥



الشكل ١٦- ميل من أميال الطريق من عهد عبدالملك بن مروان عثر عليه في فلسطين (محفل ، المرجع نفسه)



الشكل ١٧- كتابة من العصر الاموي (١١٠هـ) من معبد بل في تدمر (عن ج . كانتينو سجل الكتابات التدمرية جزء ٩ بيروت ١٩٣٣)

□□□

رفاعة رافع الطهطاوي

أحد بناة النهضة العربية الحديثة

شحادة الخوري

توطئة:

***في** العدد السابع من مجلة "روضة المدارس" الصادر في أول ربيع الثاني سنة 1290هـ الموافق 29 مايو/ أيار 1873، هذا العدد الذي حمل نعي رئيس تحريرها رفاعة الطهطاوي، كتب الأستاذ الكبير أحمد أمين في رثاء شيخه ما يلي:*

"اهتزت مصر لموته، واحتشد لتشييع جنازته الألوف المؤلفة من رجال المعارف وتلاميذ المدارس والعلماء.. وازدحمت الشوارع بالناس الذين جاؤوا لكي يردوا بعض جميله.

يذكره الأزهريون على أنه ابنهم، والمتعلمون المدنيون على أنه أبوهم والجالية الفرنسية على أنه أخوهم، والمصريون كلهم على أنه مؤسس نهضتهم، وكلهم يتوجع لفقده ويشيد بذكره. وسار المشهد من منزله حتى إذا قارب المدينة كان ينتظره شيخ الجامع الأزهر وعلماؤه وطلبته، فاشتركوا في تشييع الجنازة، ووضع النعش في القبلة، ولا يكون ذلك إلا لعظيم، وأخذ الأفاضل في رثائه بالقصائد، وبقيت آثاره خالدة تعظم وتتزايد وتتوالد، رحمه الله فقد صنع لأمته كثيراً."

***وفي شهر أيلول سنة 1903م أي بعد وفاة رفاعة بإحدى وثلاثين سنة توفي ابنه الأصغر واسمه علي فهمي رفاعة، وكان في حياته لامعاً في ميدان الأدب والصحافة والتعليم، فرثاه أمير الشعراء أحمد شوقي بقصيدة عدّد فيها صفاته ومآثره، ثم أشار إلى والده رفاعة فقال:**

يا ابنَ الذي أيقظتْ مصراً معارفُه ... أبوكَ كانَ لأبناءِ البلادِ أبا

أجل كان أباً لمصر وللوطن العربي بأجمعه، لأنه كان كما قيل عنه بحق: "أحد الجسور التي عبرت عليها الأمة العربية من القرن الثامن عشر إلى القرن التاسع عشر، إذ حاول مع الطليعة الواعية أن يوقد نار الحضارة وأن يبعث من جديد أوارها العربي، وبالتالي أن يدفع في جسد الأمة العربية بدفقة دم حارّة..."

*وبعد انقضاء مئة واثنتي عشرة سنة أي عام 1984م يصدر المفكر والباحث المصري الدكتور محمد عمارة كتاباً محكماً عن الطهطاوي يدعوه فيه "رائد التنوير في العصر الحديث" ويختمه بهذه الكلمات: "...شيخ أزهري معمم ضمَّ إلى ثقافته العربية الإسلامية خلاصة كنوز الفكر الفرنسي وعلوم الحضارة الأوربية، النظرية منها والعملية... فلما عاد إلى وطنه، ناضل نضال أصحاب الرسالات كي يخرج أمته من ((الكهف المظلم)) الذي احتبسها فيه المماليك والعثمانيون إلى رحاب عصر اليقظة والنهضة والتنوير... ولقد استعان على ذلك بكل ما هو مشرق وصالح ومستنير في تراث الأمة، وكل ما هو ملائم في حضارة أوروبة.. فكان الرائد الذي ارتاد لأمته العديد من ميادين التقدم والإصلاح والتجديد.."

*فمن هذا الذي كان للمصريين، بل للعرب، أباً، وكان الجسر الذي انتقل بالأمة من حال إلى حال، والذي كان عظيماً فيما علّم وعمل وفيما ترجم وألف، فاهتزت مصر لموته كما لم تهتز لفقد أحد من قبله؟

*إنه رفاعة رافع الطهطاوي الذي يُعَدُّ رائداً من الرواد الذين أرسوا النهضة الفكرية والعلمية والأدبية في القرن التاسع عشر في مصر، بعد أن عاشت فترة طويلة من التخلف الحضاري والجمود الفكري. وقد تميز عمله بأمور عدة جعلت منه رمزاً لليقظة الوطنية القومية، ذلك أنه أراد تخليص العقول من الجهل الماحق وبناء الإنسان الجديد وأنه عمل ذلك بصدق وعزيمة وإخلاص، لا تغريه منفعة ولا يرهبه تعسف، ولا يقعده عناء، وكرس حياته كلها لبلوغ القصد.

ولكن أية أرض أنبتت هذا الرجل، وأي زمان احتضنه، وأية ظروف اجتماعية وثقافية وسياحية حاقت به، ثم ماذا أخذ وماذا أعطى، وأي أثر رسم على خريطة المكان والزمان.

1-مطلع القرن التاسع عشر:

*ولد رفاعة عام 1801م بمصر، وكانت مصر قبل ولادته بسنوات تخضع للحكم العثماني بداية من عام 1516م إذ كان السلطان سليم الأول العثماني قد دخلها غازياً وانتصر قرب القاهرة على قائد المماليك الشراكسة "طومان باي" الذي خلف "قانصو الغوري" الذي قهره السلطان سليم نفسه في معركة مرج دابق قرب حلب، ثم عاد إلى القسطنطينية مستصحباً معه "المتوكل على الله" آخر الخلفاء العباسيين في مصر، وهناك تنازل المتوكل عن منصب الخلافة الإسلامية عام 1518م.

لقد كان حكم المماليك، وبعدهم حكم العثمانيين موسوماً بالجهل والتخلف والجَوْر على الرعية، ومن شأن ذلك أن يتلف الزرع والضرع ويُقفر السهول والجبال ويفقر الناس ويلحق بعقولهم جموداً وبعزائمهم همودا.

*كتب الرحالة فولني Volney في وصف مصر آخر القرن الثامن عشر فقال: "إن الجهل عام

في هذه البلاد مثل سائر تركيا، وهو يشمل كل الطبقات ويتجلى في كل النواحي الأدبية والعلمية والفنية، حتى إن الصناعات اليدوية تجدها في أبسط حالاتها، ويندر أن تجد في القاهرة من يُصلح الساعة، وإذا وجد فيكون أجنبياً. أما الصناعة فأصحابها أكثر مما في إزمير وحلب ولكنهم جهلاء. وهم إنما يعملون في صناعة المنسوجات الحريرية، وإن كانت أقل إتقاناً وأغلى ثمناً من تلك التي تصنع في أوروبة. وأما العلم فإنه موجود في الأزهر فقط، الأمر الذي جعل مصل مقصد الطلاب من الشرق الإسلامي".

لقد كان الوالي العثماني أو الباشا يقيم في القلعة، وكانت الأقاليم تخضع لحكم بكوات المماليك، وعلى الأطراف عصابات تعبث بالأمن وتنهب الأرزاق، والزراعة يتحكم بها نظام الالتزام الذي يثقل على الفلاحين وصغار المزارعين لصالح الملاكين الأثرياء، وكانت الحرف طوائف مغلقة، والفرد عامةً كان مسحوقاً تحت أعباء الجهل والفقر والظلم!

***وجاءت سنة 1798م لتشهد مصر حملة نابليون بونابرت. وفي معركة قصيرة قرب القاهرة انتصر الجيش الفرنسي وتشتت المماليك الذين كانوا يجسدون التخلف قيادة وترتيباً وعتاداً أمام القوة الغازية التي كانت تتمتع بقيادة قادرة وتنظيم محكم وسلاح حديث. لقد كانت هذه المعركة صداماً حضارياً بين العصر الحديث، بكل معارفه ومنجزاته العلمية وبين القرون الوسطى التي تجاوزها الزمن وصارت قطعاً مبعثرة في زوايا المتاحف.**

هزم المماليك، ولم يهزم شعب مصر، إذ نهض هذا الشعب، وقد أيقظته المفاجأة يدفع المغيرين عن أرضه وكرامته، وما هي إلا سنوات ثلاث حتى انسحب الجيش الفرنسي من مصر بتاريخ 15 تشرين الأول/ أكتوبر 1801م وهو اليوم الذي ولد فيه رفاعة رافع الطهطاوي.

لقد انسحب الفرنسيون بدافع مقاومة الشعب للاحتلال، ومعارضة الدولة العثمانية وبريطانيا للوجود الفرنسي بمصر، ولكن أثر هذه الحملة ظل مستمراً لما أثارته من تساؤلات في عقول المصريين، وكان للعلماء والأدباء والمفكرين الذين اصطحبهم بونابرت معه، ثم استمر تدفقهم إلى مصر بعده، تأثيراً كبيراً على الطليعة الواعية المخلصة من المصريين.

***لقد تساءل القوم: لماذا انتصر جيش بونابرت على جيش المماليك في ساعات معدودات؟ لماذا يملك الغرب أسلحة ومعدات متطورة فعالة لا تملك مصر ما يماثلها نجاعة وجدوى؟ لماذا يكون شعب مصر، ومثله سائر الشعوب العربية، فريسة للجهل ولا يعطى فرصة للتعلم والتقدم، في وقت قطع أهل الغرب فيه أشواطاً بعيدة في مضمار العلوم والآداب والفنون؟ لماذا يحكم مصر أناس دخلاء ليسوا من أهلها، ولا يحكمها قادة من أبنائها، وهي البلد ذو الماضي المجيد والعز الغابر؟**

من هذه التساؤلات الملحة انبثقت في عقول المصريين وقلوبهم أفكار ومشاعر شتى:

1-إنكار ما هم عليه من حال سيئة والتفكير بتغيير هذه الحال.

2-إدراك أن ثمة علوماً ينبغي تعلمها وصناعات يجب إتقانها.

3-تذكر أن أسلافهم القدماء كانوا أعزة أقوياء وصنعوا حضارة تبهر آثارها العيون، وأن العرب قد أسهموا في بناء الحضارة الإنسانية...

لقد استيقظ الحسُّ الوطني والشعور القومي، بعد هذا الصدام الحضاري، ونتيجة ذلك بدا واضحاً أنَّ تغييراً سيحدث، بل لابد أن يحدث، وسيحدثه رجال مقتدرون سيكونون دعامة النهضة وبناة الوطن.

وكان رفاعة رافع الطهطاوي أحد هؤلاء، بل في مقدمتهم.

2-نشأة رفاعة ودراسته بمصر:

***ولد في مدينة طهطا بمحافظة سوهاج في الصعيد بمصر بتاريخ 15 تشرين الأول/ أكتوبر 1801م (7 جمادى الثانية 1216هـ) ووالده هو بدوي بن علي بن محمد بن علي بن رافع. يتصل نسبه عَبْرَ عدد من أشراف الصعيد وعلمائه وقضاته ومارّاً بالأئمة الأفاضل جعفر الصادق ومحمد الباقر وزين العابدين، بالحسين بن علي ابن أبي طالب. وأما أمه فهي فاطمة بنت الشيخ أحمد الفرغلي، ويرقى نسبها، عَبْر عدد من العلماء والصالحين إلى الأنصار، وإلى قبيلة الخزرج تحديداً. وكانت عائلته ميسورة الحال لأنه كان للأشراف آنذاك امتيازات مالية بطريق الالتزامات التي كانت تعطى لهم في الأرض.**

وعندما كان رفاعة في الرابعة من عمره تولى محمد علي حكم مصر، عام 1805م وألغى نظام الالتزام، فخسرت أسرة رفاعة امتيازات وعَسُر حالها بعد يسر واضطر والده (بدوي رافع) أن يغادر موطنه طهطا عام 1813م إلى مواطن أخرى: بلدة "منشأة النيدة" قرب مدينة "جرجا" ومدينة "قنا" ثم مدينة "فرشوط". وخلال هذا التنقل أجاد رفاعة القراءة والكتابة وحفظ القرآن الكريم.

***وبعد وفاة والده، عاد إلى طهطا لتكفله أسرة أخواله التي كانت تحفل بالشيوخ والعلماء فحفظ رفاعة على أيديهم "جميع الفنون المتداولة في المعقول والمنقول" ودرس بعض كتب الفقه والنحو، وبذا حاز بعض ما يعمله الأزهر الشريف لطلابه.**

***ولما بلغ السادسة عشرة قررت والدته وأخواله إلحاقه بالجامع الأزهر، فتمَّ ذلك عام 1817م (1232هـ) في منتصف العام الدراسي. واستطاع رفاعة بفضل نباهته وما درسه سابقاً أن يواصل الدرس مع من سبقوه بنصف عام. وفي العام التالي انتظم في الدراسة واستمر فيها عدة سنوات متتالية استحق بعدها أن يكون مدرساً في الأزهر نفسه بل صار علماً من أعلامه. وجدير بالذكر أن أعظم من تتلمذ له رفاعة هو الشيخ حسن العطار، وكانت تلمذته له مستمرة من بداية دخوله الأزهر حتى سفره مبعوثاً إلى باريس عام 1826م. ولم يكن هذا الشيخ أستاذه فحسب بل كان موجهاً وراعياً له.**

وخلال دراسة رفاعة بالأزهر الشريف، بدأت محاولاته في التأليف وحاز إعجاب مستمعيه الذين كانوا يحضرون دروسه في مساجد موطنه أيام الصيف، كما أعطى دروساً خاصة في قصور الأثرياء لتدبر نفقات معيشته.

***وفي سنة 1821م تخرج رفاعة في الجامع الأزهر وهو في الحادية والعشرين من عمره، فجلس للتدريس في الجامع نفسه بعد أن أثبت جدارته لذلك، وكان يعطي دروساً في: الحديث والمنطق والبديع والعروض وغير ذلك. واستمر رفاعة يدرس في الأزهر سنتين، ولكنه اضطر عام 1824م أن يتحول إلى الوظائف الميرية ليحصل على دخل يعيش منه، فعين بوظيفة واعظ وإمام في الجيش واستمر في هذا العمل سنتين.**

3-سفره في بعثةٍ إلى باريس:

***وفي سنة 1826م قررت الحكومة المصرية إيفاد بعثة علمية كبيرة إلى فرنسا، بعد بعثتين صغيرتين إلى فرنسا وإيطاليا لم تحرزا نجاحاً يذكر، فكانت هذه البعثة إطلالة مصرية عربية، حقيقية ومهمة، على حضارة الغرب وعلومه.**

وبلغ عدد أفراد البعثة في البداية (42) دارساً ثم انضم إليهم آخرون فصار عددهم (114) طالباً، توزعوا على تخصصات علمية مختلفة: الإدارة الحربية، الهندسة الحربية، علم المدفعية، علم البحرية، السياسة والإدارة، الكيمياء، الطب البشري، الطب البيطري، الزراعة، المعادن، الرسم والمعمار، الترجمة الشاملة لمختلف العلوم والآداب والفنون. ومع هذه التخصصات يدرس الموفدون: اللغة والحساب والرسم والتاريخ والجغرافية. إن الغاية، كما يبدو جلياً، إرساء قاعدة متينة لجيش ودولة حديثين ودخول ساحة الحضارة القائمة على العلم، دون تردد.

***ولم يكن رفاعة في البداية طالباً من طلاب البعثة، بل رشحه أستاذه الشيخ حسن العطار ليقوم في البعثة بالوعظ والإرشاد مع شيخين أزهريين آخرين. وقد رحب رفاعة بذلك ولا سيما أنه سبق له أن درس مع أستاذه الشيخ العطار وفي منزله بعض العلوم الغريبة عن الأزهر ورجاله، وسمع أستاذه الأثير لديه والذي تولى بعد ذلك مشيخة الأزهر يقول مرة: "إن بلادنا لابد أن تتغير ويتجدد بها من العلوم والمعارف ما ليس فيها".**

ولكن رفاعة منذ وصول البعثة إلى مرسيليا في طريقها إلى باريس بدأ يدرس اللغة الفرنسية بشغف واهتمام، وأمام هذه المبادرة صدر أمر حكومي بضمه إلى البعثة ليتخصص في الترجمة بالنظر إلى ثقافته الواسعة وتفوقه باللغة العربية.

***وفي آخر شهر شباط وأول آذار /فبراير- مارس/ 1828م عقد أول امتحان لأفراد البعثة بإشراف العالم الفرنسي جومار ورئاسة الكونت دي شبرول محافظ ولاية السين وعضو مجلس النواب- وكان أحد علماء الحملة البونابرتية على مصر-.**

فنجح رفاعة نجاحاً باهراً وقدم له المشرف على الامتحان جائزة مرفقة بخطاب تقدير وتشجيع. هـذا وكـان رفاعـة خلال دراسته قد ترجم من الفرنسية كتاب "مبادئ العلوم المعدنية" وأرسله إلى مصر ليطبع فيها، وترجم تقويماً لسنة 1244هـ (1828م) وضعه العالم جومار لمصر وسورية.

***وتعمـق حب رفاعة لوطنه مصر وأمته العربية واعتزازه بما قدمت للبشرية من مستنبطات الفكر والحضارة، كما ازداد شغفاً بالعلم والمعرفة وإقبالاً عليهما، وهو يسمع العالم جومار يخاطب أعضـاء البعثة بعد ذلك الامتحان بقوله: "إنكم منتدبون لتجديد وطنكم الذي سيكون سبباً في تمدين الشـرق بأسـره... أمامكم مناهل العرفان فاغترفوا منها بكلتا يديكم، وهذا قبسه المضيء بأنواره أمام أعينكم، فاقتبسوا من فرنسا نور العقل الذي رفع أوروبة على سائر أجزاء الدنيا، وبذلك ترون إلى وطنكم منافع الشرائع والفنون التي ازدان بها عدة قرون من الأزمان الماضية".**

***لقـد قـرَّ فـي ذهـنه أن نقـل العلوم الحديثة إلى مصر هو بداية نهضتها، والنقل إنما يتم بالـترجمة. قال أحد مؤرخي تلك الحقبة: "إنه ما كان يفرغ من قراءة كتاب في أي علم من العلوم أو فـن من الفنون حتى يقبل على ترجمته، يريد بذلك أن ينقل لمصر وبنيها هذا العلم الجديد، عله يبعثهم على نهضة جديدة تنتهي بهم إلى أن يكونوا كأبناء أوروبة حضارة ورقياً".**

***وفـي 19 تشرين الأول/ أكتوبر سنة 1830م عقد الامتحان النهائي لرفاعة الطهطاوي من قـبل مجلس جمعه العالم جومار نفسه، كي تُختبر، كما يقول رفاعة نفسه: "قوة الفقير في صناعة الـترجمة التي اشتغلت بها مدة مكثي في فرنسا". فقدم للجنة الفاحصة اثني عشر عملاً مترجماً في موضـوعات متـنوعة، كمـا قدم مخطوطة كتابه عن رحلته إلى باريس وهو "تخليص الإبريز في تلخـيص باريـز". وكذلـك امتحنـته اللجنة بترجمات شفوية من الفرنسية إلى العربية وبالعكس. وانتهت بأن جزمت بتفوقه وبأنه يمكن أن يترجم الكتب المهمة المحتاج إليها في نشر العلوم ببلده ...".**

ويسـتنتج مـن ذلك أن رفاعة لم يكن مثقفاً يستمتع بالفكر والثقافة، وإنما كان مناضلاً في سبيل أمـته ووطنه، وكان يتصرف كصاحب رسالة علمية وحضارية. وقد ساعده على ذلك أنه جمع بين الـثقافة العربـية الإسـلامية والثقافية الفرنسية الغربية التي اطلع عليها في أهم مراكزها ومن نخبة ممثلـيها مباشـرة إذ قـرأ فولتـير وروسو ومونتسيكو، واتصل بالعلماء المستشرقين بباريس أمثال الـبارون دي ساسي وكوسان دي بيرسفال وطالع كتباً فكرية وسياسية وأدبية وعلمية متنوعة خلال إقامته هناك.

4-عودته ونشاطه زمن محمد علي:

***وفـي سنة 1831م (1247هـ) عاد الطهطاوي من بعثته بباريس، وكانت قد سبقته تقارير تـتحدث عـن جـدّه وتفوقه. وعندما وصل ثغر الإسكندرية كان إبراهيم باشا أول من استقبله من الأمـراء، وسـأله عن أهله بطهطا، وكان له بهم صلة، ووعده بإدامة الالتفات إليه. وفي القاهرة**

قابل محمد علي فرأى من ميله إليه ما حمله على الثقة بالنجاح.

***وكانت أولى الوظائف التي أسندت إليه وظيفة مترجم في مدرسة الطب، فكان أول مصري يعين في هذه الوظيفة التي كان يعين فيها السوريون والمغاربة والأرمن لينقلوا دروس المدرسين الأجانب إلى التلاميذ الذين لا يعرفون سوى العربية. ولبث رفاعة في هذا العمل سنتين أنجز فيهما، فيما أنجز، مراجعة ترجمة كتاب "التوضيح لألفاظ التشريح" التي قام بها يوسف فرعون، وكان في الوقت ذاته مشرفاً على المدرس التجهيزية للطب (مدرسة المارستان) التي كانت مدة التدريس فيها ثلاث سنوات.**

وفي سنة 1833م (1249هـ) انتقل إلى مدرسة الطوبجية (المدفعية) في طرة بضواحي القاهرة مترجماً للعلوم الهندسية والفنون العسكرية.

***وكان رفاعة يحلم بإنشاء جامعة مصرية على غرار "مدرسة اللغات الشرقية بباريس" وخطا إلى ذلك خطوة أولى** بإحداث مدرسة التاريخ والجغرافية، وترجم فصولاً **طبعها في كتاب عنوانه "التعريبات الشافية لمريد الجغرافية" ثم ترجم مجلداً من جغرافية ملطبرون في بلدة طهطا التي قصدها ولبث فيها مدة** ستة أشهر هرباً **من الطاعون الذي** انتشر **بالقاهرة وقدمه إلى محمد علي وطلب منه إعفاءه من** مدرسة المدفعية **ورغب إليه في** إنشاء مدرسة **الألسن بدافع حب إيصال النفع إلى الوطن وتقليل** التغرب **إلى أوروبة كما قال.**

وافتتحت مدرسة الألسن عام 1835م (1251هـ) وسميت في البداية مدرسة الترجمة وبعد أربع سنوات تخرج فيها عشرون طالباً عينوا في مختلف الوظائف.

وفي عام 1841م (1257هـ) صارت مدرسة الألسن بمثابة جامعة مدنية يقرها المبنى الذي كانت تشغله في سراي الدفتر دار بحي الأزبكية، ثم نقلت إلى هذا المبنى المدرسة التجهيزية التي كانت بأبي زعبل، ثم أحدثت في الموقع نفسه مدرسة الفقه والشريعة الخصوصية.

وكانت مدرسة الألسن تدرس طلابها آداب العربية واللغات الأجنبية (الفرنسية والتركية والفارسة ثم الإيطالية والإنكليزية) والتاريخ والجغرافية، وتدرس فيها جميع العلوم باللغة العربية، وكان رفاعة يعمل في هذه الجامعة مشرفاً ومدرساً ومترجماً ومؤلفاً ومدققاً...

***وفي عام 1841م نفسه أنشأ رفاعة (قلم الترجمة) بمثابة مجمع متخصص بالترجمة وقسمه إلى أربعة أقسام: قسم ترجمة الرياضيات، قسم ترجمة العلوم الطبية والطبيعية، قسم ترجمة العلوم الاجتماعية وقسم الترجمة إلى التركية، ولكل قسم من هذه الأقسام رئيس مسؤول عنه.**

ومن العجب العُجاب أن تُدَرّس العلوم المختلفة باللغة العربية آنذاك في جميع مستويات التعليم. وإنّ الذي حققه الطهطاوي في مدرسة الألسن لمما يُسعى إليه الآن، بعد انقضاء أكثر من قرن ونصف، ومازالت تكتب فيه الدراسات وتعقد له الندوات وتتخذ بشأنه القرارات!

كذلك إنشاء مؤسسة للترجمة (قلم الترجمة) تضم أقساماً متخصصة بكل الفروع العلمية لتنقل

أمهات الكتب والمراجع العلمية في العالم إلى اللغة العربية، ظلت حلماً حلم به رواد الإصلاح والتقدم، حتى تحقق ذلك عام 1990 أي بعد قرن ونصف بإحداث "المركز العربي للتعريب والترجمة والتأليف والنشر "بدمشق بمثابة جهاز تابع للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، التابعة لجامعة الدول العربية. ولكن هذا المركز بدل أن يلقى الاهتمام والتشجيع والعون المادي والمعنوي، فلقد لقي الشح والتجاهل والتآمر عليه لإغلاقه!

وفي سنة 1843م (1260هـ) رقي رفاعة إلى رتبة قائم مقام لجهوده الخيّرة في قلم الترجمة.

-ولم يقتصر جهد الطهطاوي على الترجمة والتدريس، بل اتسع ليشمل مجالات أخرى. فقد عمل على إنشاء متحف لآثار مصر، مدفوعاً بحب وطنه ونقمته على نهب المستعمرين الآثار المصرية، فحوّل فناء مدرسة الألسن إلى نواة لأول متحف تاريخي بمصر. كذلك رئيس تحرير أول صحيفة إخبارية عربية بمصر "الوقائع المصرية" عام 1842م بعد أن كانت منذ عام 1828 م صحيفة تركية يصدرها الوالي.

-وفي عام 1845 م (1262هـ) ترجم رفاعة مجلداً آخر من جغرافية ملطبرون فكافأه محمد علي بأن رقاه إلى رتبة أميرالاي وصار يدعى رفاعة بك. وهكذا استطاع هذا الرجل الدؤوب المقدام أن يضع الأسس لعصر النهضة العربية بمصر، هذا العصر الذي كان من شأنه، لو استمر قدماً، أن يجعل مصر والوطن العربي في طليعة الأمم المتقدمة في العالم في هذا العصر.

5-النكسة في عهد عباس:

وفي 10 تشرين الثاني / نوفمبر 1848 (13 ذي الحجة 1264هـ) توفي حاكم مصر إبراهيم باشا قبل أبيه، فخلفه الخديوي عباس ابن أخيه الأكبر طوسون في 4 كانون الأول /ديسمبر 2آب /أغسطس 1849م توفي محمد علي، فاستقل عباس في حكم البلاد حكماً مطلقاً. وبعد أقل من عام قاد عباس انقلاباً رجعياً ضد التيار التحرري والتنويري والتطويري بمصر لصالح التيار الإقطاعي الظلامي الجمودي الذي كان يعمل على إبقاء مصر مرتبطة بالدولة العثمانية ويحظى بمباركة الاستعمار البريطاني الكامل.

-وكان لا بد ان يصيب رفاعة سوء في عهد عباس لكونه رمزاً من رموز الحركة الوطنية والتحريرية، وعاملاً نشيطاً في ميدان التنوير الفكري والتقدم الاجتماعي والثقافي.

وهكذا أغلقت مدرسة الألسن، وحصر توزيع جريدة الوقائع المصرية بعدد من الأتباع ونفي رفاعة إلى السودان عام 1850 وعُيّن ناظراً لمدرسة ابتدائية ووضع تحت المراقبة.

لقد أدرك رفاعة طبيعة هذه الردّة وغرضها فكتب في السودان عنها: "إنها كانت لمجرد الحرمان من النفع الوطني".

-ولم يدَعْ رفاعة الوقت يضيع سدىً في السودان حيث لبث منفياً سنوات أربعاً فترجم رواية

"مغامرات تلماك" تأليف فينيلون. وهي رواية مستقاة من الميتولوجيا اليونانية وتتضمن نصحاً لأولياء الأمور. ويغلب على الظن أن رفاعة حاول الهرب من المنفى وخطط لذلك وأرسل الرسائل إلى أهله بطهطا وإلى صحبه بالقاهرة لمساعدته.

6-عمل رفاعة في عهد سعيد:

وتوفي عباس الأول وخلفه سعيد الابن الأصغر لمحمد علي في حكم مصر عام 1854م كان سعيد ذا تفكير حر وميل للاقتداء بالغرب ولكن اهتمامه بأمور الجيش صرفه عن الشؤون الأخرى، فلم يتح لرفاعة خلال حكم سعيد الذي امتد عشر سنوات، أن يعيد المؤسسات المغلقة والملغاة.

ولكن ما الذي فعله خلال هذه المدة؟

- عُيّن عضواً ومترجماً في مجلس محافظة القاهرة.
- عُيّن وكيلاً أي ناظراً ثانياً في المدرسة الحربية "بالحوض المرصود- الصليبية" التي كان ناظرها سليمان باشا الفرنساوي.
- نجح عام 1856م في إنشاء مدرسة مستقلة بالقلعة كانت في الأصل مدرسة حربية لأركان الحرب فحوّلها إلى مدرسة مدنية كتلك التي أنشأها أيام محمد علي وإبراهيم، فدرست مع اللغة العربية اللغات الشرقية والغربية وأنشأ فيها قلماً للترجمة.
- تولى إلى جانب نظارة هذه المدرسة، نظارة مدرستي "الهندسة الملكية" "والعمارة" و"تفتيش مصلحة الأبنية".
- نجح في استصدار أمر من الخديوي سعيد بطبع جملة من الكتب التراثية العربية على نفقة الحكومة.

غير أن هذا النشاط قد توقف عام 1861م وفصل رفاعة من الخدمة وظل مدة عامين "عاطلاً عن العمل".

7-تجدد النشاط زمن إسماعيل:

- وتولى إسماعيل الحكم عام 1863م فزامنه رفاعة عشر سنوات حتى وفاته عام 1873م وفي عهده نشط رفاعة من جديد، وفتحت أمامه أبواب العمل في التعليم والترجمة والتأليف، فقد أعاد إسماعيل إنشاء ديوان المدارس (وزارة التعليم) وعين رفاعة في لجنة الديوان وعندما أراد إسماعيل إصلاح القضاء أنشأ لترجمة القوانين الجديدة قلم الترجمة الجديد عام 1863م وعيّن رفاعة ناظراً له. وفي عام 1867 م عهد علي مبارك الإشراف الدائم على هذه المكاتب، والإشراف على تدريس اللغة العربية في المدارس.

- واستعان رفاعة بتلاميذه القدامى، فأنجزوا ترجمة كود نابليون مجموعة القوانين التي أصدرها والدستور العثماني وترجم هو نفسه القانون المدني في مجلدين. وفي عام 1870م قرر ديوان المدارس إصدار مجلة فكرية وثقافية وأدبية سميت "روضة المدارس" وكلف رفاعة رئاسة تحريرها. وضمت المجلة أكبر المتخصصين وأصدرت ملاحق لأعدادها تنشر فصولاً متتابعة تكوّن كتباً كبيرة في موضوعاتها ولبث رفاعة أربع سنوات ونصفاً يعمل على إصدار هذه المجلة، حتى توفي في 27 مايو/ أيار سنة 1873 م الموافق نهاية ربيع الأول 1290هـ.
- لقد عرضنا في حديثنا عن هذا الرجل الفذ إلى منبته في الزمان والمكان، وسيرورته خلال حياته الحافلة بالأحداث والأسفار والتقلبات والإنجازات، وذكرنا المراحل المختلفة التي مرّ بها أو مرّت به، فوجدناه في الأحوال جميعها راجح العقل، ثابت العزم، واثقاً من نفسه، يعرف هدفه ويسعى لتحقيقه بلا كلل لا يقعده عناء أو مشقة أو جهالة حاكم غاشم، حاملاً دائماً وأبداً راية الوطن ومشعل العلم.

ولعل من الصواب أن نقترب منه أكثر فأكثر، فنتعرف طباعه وصفاته الشخصية وصلته بأسرته وبمن حوله، لنصل بعد ذلك إلى الحديث عن المقدار الهائل من المترجمات والمؤلفات التي أنجزها خلال نصف قرن من الجهاد والدأب في العمل.

8-طباع رفاعة وصفاته:

يقول تلميذه وكاتب سيرته صالح مجدي في الكتاب الذي وضعه عنه: "حلية الزمن بمناقب خادم الوطن": إنه كان قصير القامة، عظيم الهامة، واسع الجبين، متناسب الأعضاء، أسمر اللون، ثابت الكون، يلثغ بالراء." وقال: "..كان فيه زيادة كرم وسماحة، وكان كثير التواضع، جمّ الأدب، محباً للخير، وكان كلما ارتقى إلى أسمى المناصب وجلس على أعلى المراتب ازداد تواضعه للرفيع والوضيع، وتضاعف سعيه في قضاء حوائج الجميع، ولم يغتر بزينة الدنيا، وزخرفها، وكان حميد السيرة، حسن السريرة.." وقال: كان فيه دهاء وحزم وجرأة وعزم، وإقدام ورئاسة، ووقوف تام على أحوال السياسة، وتفرس في الأمور..".

ولعل هذه الصفات الخلقية والخلقية، كانت المعين الذي مَدّه بالقدرة الفائقة على العمل، وساعده على تحمل المشاق ومغالبة الصعاب، مدة نصف قرن من الزمن ما عراه وهن، ولا أقعده يأس.

لقد عاش رفاعة اثنين وسبعين عاماً، ولكن عطاءه يضاهي عطاء أجيال عدة، لقد أعطى مصر والعرب، مع الحركة الثقافية التي بعثها ورعاها أكثر من ألفي كتاب خلال أربعين عاماً، في حين أن الدولة العثمانية لم تصدر باللغة العربية خلال قرن كامل أكثر من أربعين كتاباً!

-لقد كان صاحب أولويات، فهو أول من ترجم في مصر من أبنائها، وأول من سعى لإنشاء

متحف أثري، وأول من أنشأ صحيفة أخبار عربية، وأول من ربط النظر بالعمل، فأنشأ للتربية والتعليم والثقافة دوراً ومعاهد ومؤسسات، وأول من جدّ في تعلّم وتعليم اللغات الأجنبية، وأول من دعا وعمل على ربط الترجمة بالتعريب أي ترجمة العلوم المختلفة من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية ليدرسها أبناء مصر والبلدان العربية باللغة العربية الأم فيكون ذلك أيسر للفهم والاستيعاب والتمثل وأكثر فائدة في تحصيل المعارف وإتقانها والإبداع فيها.

وكان اشتغاله بالترجمة والتأليف هدفاً بذاته ووسيلة لتحقيق هدف أكبر. أما أنه هدف بذاته فذلك أن رفاعة كان شغوفاً بالمعرفة والعلم بمعناهما الموسوعي الواسع، وعندما اطلع على ينابيعهما في التراث العربي الإسلامي الثري وفي مؤلفات العلماء والأدباء الفرنسيين بخاصة، رغب في إظهارهما، بأسلوبه السليم الرشيق لأبناء مصر والعرب. وأما أنه وسيلة لتحقيق هدف أكبر، فإن رفاعة إذ قنع بأن العلم سبيل القوة والمعرفة طريق الازدهار، وشاهد ما شهده في الغرب، فقد عزم على مباشرة الترجمة والتأليف والحث عليهما ورعايتهما لتنوير أبناء جلدته ونقل مصر الغالية من بلد تابع متخلف ومستغل إلى بلد مستقل حرّ ومتقدم.

9-ترجماته ومؤلفاته:

كان رفاعة في ترجماته موسوعياً فشملت ترجماته: التاريخ والجغرافية والطب والعلوم والقانون والهندسة كما ترجم في الشعر والأدب.

وقد بلغت ترجماته سبعاً وعشرين ترجمة:

1-تاريخ قدماء المصريين. طبع عام (1838)

2-قانون التجارة (1868)

3-القانون المدني الفرنسي (1866)

4-التعريبات الشافية لمريد الجغرافية (1835)

5-جغرافية صغيرة (1830)

6-رسالة المعادن (1867)

7-قلائد المفاخر في غريب عوائد الأوائل والأواخر (1833)

8-كتاب قدماء الفلاسفة (1836)

9-مبادئ الهندسة (1854)

10-المعادن النافعة لتدبير معايش الخلائق (1832)

11-المنطق (1838)

12-مواقع الأفلاك في أخبار تليماك (1867)

13–هندسة ساسير (1874)

14–روح الشرائع لمونتيسكيو (لم يطبع)

15–أصول الحقوق الطبيعية (لم يطبع)

16–نظم العقود في كسر العود – شعر– (1827)

17–نبذة في تاريخ الاسكندر الأكبر

18–تقويم سنة 1244هـ لجومار.

19–مقدمة جغرافية طبيعية

20–ثلاث مقالات في الهندسة

21–قطعة من عمليات رؤساء ضباط العسكرية

22–نبذة في علم هيئة الدنيا

23–نبذة في الميثولوجيا

24–نبذة في علم سياسات الصحة (نشرت في تخليص الإبريز)

25–الدستور الفرنسي (نشر في تخليص الإبريز)

26–كتاب الجغرافية العمومية (1838) وهو كتاب (ملطبرون) ترجم منه رفاعة أربع مجلدات من ثمانية وطبع بدون تاريخ.

27–أطلس جغرافي (1834)

وكـان قـد أنجـز من هذه الأعمال اثني عشر عملاً في باريس وتقدم بها للجنة الفاحصة في امتحانه النهائي.

هـذا وقـد راجـع وصـحح وهذب ترجمات أجراها غيره واختار ورشح كتباً ليقوم تلامذته بترجمتها وسائر هذه الجهود شملت ألفي كتاب.

–أمـا أسلوبه في الترجمة فهو يلتزم السجع أحياناً ويتخفف منه أحياناً أخرى، فهو يمثل مرحلة انـتقال بيـن عصـر الركاكة والتسجيع والتعبير المفتعل المصنوع والمزخرف بالمحسنات اللفظية والبديعـية الـذي كـان سـائداً قـبله، إلى عصر التعبير الحر الذي يبغي تقديم الفكرة دون طلائها بالأصـباغ أو سجنها في قوالب جاهزة. وقد ساعده اطلاعه على مؤلفات الغرب التي ترجمها والتي لـم يـترجمها، وانحيازه إلى ترجمة العلوم الأساسية والتطبيقية والاجتماعية على التحرر من أسار القـيود التي تقيد النثر والشعر ودفعته إلى ابتكار ألفاظ وتراكيب جديدة للتعبير عن الأفكار والمعاني الجديدة، بل والشروع بعمل معجمي كان فاتحة لما جاء بعده.

–وقـد واجـه رفاعـة في الترجمة موضوع المصطلح أي المقابل العربي للمصطلح الأجنبي التخصصـي إذ لم يكن قبله من واجه هذا الأمر منذ عصر الترجمة زمن الخليفة المأمون، ولذا كان

عليه أن يجتهد ويجد الحل، فعمد هو وتلاميذه إلى وضع جدول يتضمن مصطلحات كل كتاب يترجمونه، فيلحق بالكتاب، على أن تجمع هذه الجداول فيما بعد لتشكل قاموساً شاملاً.

ومن الكتب التي ترجمها الطهطاوي ووضع لها قاموساً لمصطلحاتها كتاب: "قلائد المفاخر في غريب عوائد الأوائل والأواخر "وقد استغرق هذا القاموس الصفحات من رقم 2-105، وكتاب "التعريبات الشافية لمريد الجغرافية" واستغرق قاموسه الصفحات من 62-96.

ولكن من أين يعثر رفاعة على المصطلحات التي يحتاج إليها في الترجمة؟ وكيف استطاع أن يطوع اللغة العربية للأفكار والتصورات المستحدثة؟

لقد اختط منهجاً عملياً يقوم على أربعة أسس:

1-الاستعانة بالمفردات العلمية والفنية العربية القديمة أي الاستفادة من المصطلحات التي أوجدها المترجمون والعلماء والأدباء العرب قديماً في عصر النهضة العربية الأولى واستخدموها في مترجماتهم ومؤلفاتهم.

2-وضع مقابلات عربية للمصطلحات الأجنبية وفقاً لطرائق الوضع، مما طوّع اللغة العربية للأفكار والتصورات المستحدثة.

3-الاستعانة باللغة الدارجة في مصر إذا لم تُسعف الفصحى، علماً بأن كثيراً من الألفاظ العامية يمت إلى الفصيح بصلة ما.

4-تعريب بعض الألفاظ الأعجمية بأسهل ما يمكن التلفظ به فيها، عند الضرورة. ويقصد بالسهولة أن يجعل اللفظ العربي على وزن من أوزان العربية إذا أمكن، وهذا ما يدعى "المُعرّب" وإذا تعذر ذلك وأخذ بلفظه دعي "دخيلاً".

ومما كتبه رفاعة يتبين أنه كان يعتقد أنه كان يقوم بعمل مماثل للعمل الذي قام به النقلة في بيت الحكمة ببغداد أيام الرشيد والمأمون زمن النهضة العربية القديمة، إذ قال:

"... إن الألفاظ المعربة يمكن أن تصير على مدى الأيام، دخيلة في لغتنا كغيرها من الألفاظ المعربة عن الفارسية واليونانية".

وجدير بالذكر أن المصطلحات التي استخدمت في الترجمة والتأليف في تلك الحقبة، من قبل الطهطاوي وباقي الكوكبة الريادية التي نشطت آنئذ لم تكن جميعها المصطلحات الفضلى، بل عُدل عن بعضها فيما بعد واستعيض عنها بأخرى، بيد أن الجهد الذي بذلوه قد آتى أكله إذ أوجدوا النواة الصالحة للغة علمية عربية النطق والحرف.

إن منهج الطهطاوي وتلامذته في ميدان وضع المقابلات العربية للمصطلحات العلمية يحتاج لدراسات موسعة لجلاء الجهد الذي بذل لتطوير لغتنا العربية في هذه الحقبة.

-ومن المفيد أن نذكر السمات العامة التي ميّزت الترجمة في مصر خلال هذه المدة والتي كان رفاعة في طليعة فرسانها:

1- كانت الترجمة هادفة يقصد منها تحقيق غرض ما. فقد صدرت كتب مترجمة جمعت أجزاؤها من كتب كثيرة مختلفة، وثمة كتب ترجمة بعض فصولها وتركت فصول أخرى، إذ كان القصد الوصول إلى كتاب يؤدي غرضاً تعليمياً أو تثقيفياً محدداً، ووضعت كتب جمعت بين الترجمة والتأليف.

2- بدأت الترجمة بعيدة عن التخصص، فكان المترجم نفسه ينقل كتباً في موضوعات مختلفة، وعندما قويت حركة الترجمة مالت إلى التخصص.

3- اتبع في الترجمة مبدأ المشاركة في العمل، حرصاً على إنجازه في أقصر مدة، فكان يشترك في نقل الكتاب إلى العربية أكثر من مترجم ولا سيما إذا كان الكتاب كبير الحجم أو كثير الأجزاء.

4- اشتهر من المترجمين عدد من المختصين أمثال: محمد علي البقلي ومحمد الشافعي وعلي رياض ومحمد الدري، في الطب، ومحمد ندى في النبات والحيوان، ومحمد الفلكي ومحمد البيومي في الفلك والرياضيات والهندسة. وثمة جماعة جمعوا بين التأليف والترجمة والتصحيح والتدقيق المصطلحي مثل محمد عمر التونسي وإبراهيم الدسوقي.

وكان رفاعة الطهطاوي طليعياً بين هؤلاء، متعدد الإسهامات والإنجازات، إلى جانب انشغاله بأعمال أخرى كالتأليف والتدريس والصحافة والإدارة والتفتيش في ميدان التعليم.

-أما مؤلفاته فقد بلغ عددها عشرين مؤلفاً نذكرها مع موضوعاتها:

1-تخليص الإبريز في تلخيص باريس (تصوير رحلته إلى فرنسا) طبع ط1834/1م

2-مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية (المجتمع والتمدن) طبع 1869م

3-المرشد الأمين في تربية البنات والبنين (التربية والوطنية والتمدن) طبع 1873م.

4-أنوار توفيق الجليل في أخبار مصر وتوثيق بني إسماعيل (تاريخ مصر القديمة حتى الفتح العربي وتاريخ العرب قبل الإسلام) طبع 1868م.

5-نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز (سيرة الرسول الكريم) 1873م.

6-القول السديد في الاجتهاد والتجديد (الاجتهاد في الإسلام) نشر ملحقاً لمجلة روضة المدارس.

7-التحفة المكتبية لتقريب اللغة العربية (محاولة تبسيط قواعد اللغة العربية) طبع 1869م.

8-جمل الأجرّومية (منظومة في النحو) طبع عام 1863م.

9-تخميس قصيدة الشهاب محمود (46بيتاً) طبعت عام 1891م.

10-17 - ثماني قصائد وطنية في حب الوطن ومدح الخديوي سعيد والخديوي إسماعيل طبعت بين 1855-1891م.

18-الكواكب النيرة في ليالي أفراح العزيز المقمرة (تهاني لبعض الأمراء) طبع عام 1982.
19-مجموع في المذاهب الأربعة (ما زال مخطوطاً).
20-أرجوزة في التوحيد (لم تطبع)

10-رفاعة وحنين:

-ليس في مقدورنا أن نستوفي الحديث عن رفاعة ودوره التنويري وعمله النهضوي إلا أن نذكر إلى جانبه رجلاً فذاً آخر، سبقه بألف عام تقريباً، وشابهه في أمور كثيرة، وعُدّ أحد بناة النهضة العربية القديمة هو حنين بن اسحق كما عُدّ رفاعة أحد بناة النهضة العربية الحديثة.

لقد ولد حنين عام 809 م في مدينة الحيرة بجنوب العراق، وهو عربي النسب من بني عبادة. نشأ محباً للعلم، ودرس الطب وبرع فيه، وأجاد العربية إجادة ظاهرة وأتقن السريانية واليونانية والفارسية، وانصرف إلى الترجمة والتعريب. وذكر المستشرق مايرهوف أن حنيناً قد ترجم من اليونانية إلى السريانية خمسة وتسعين كتاباً وترجم منها إلى العربية تسعة وثلاثين، وأنه أصلح ما ترجمه تلامذته وهي ستة كتب مترجمة إلى السريانية وسبعون كتاباً مترجماً إلى العربية، كما أصلح خمسين كتاباً ترجمها آخرون.

أما في التأليف فقد ذكر له ابن أبي أصيبعة واحداً وتسعين كتاباً مؤلفاً. ولم تقتصر ترجماته ومؤلفاته على الطب وحده، بل تعدته إلى الفلسفة والمنطق وعلم الطبيعة والمعادن والفلك.

ويذكر الدكتور محمد عمارة في كتابه "رفاعة الطهطاوي": رائد التنوير في العصر الحديث: "أن الرجل الذي ذهب إلى باريس سنة 1826م- يقصد رفاعة الطهطاوي- بزيه الشرقي وتصوراته الإسلامية – وهو أحد خريجي الجامع الأزهر الشريف- كان قد قرر أن يصنع لوطنه صنيع الذين نقلوا إلى العرب الأقدمين فكر اليونان وعلومهم وتراث الفرس وفنهم وفلسفة الهند وحكمتها.. وكما أدخل هؤلاء الأسلاف أمة العرب في مركز التأثير الإنساني وجعلوها تعطي الحضارة عطاءها الغني السخي، فإن رفاعة قد عزم على أن يعيد أمته مرة ثانية إلى القيام بدورها هذا، بعد أن عزلتها عن ميدانه جحافل فرسان الإقطاع المماليك والإنكشارية الأتراك لأكثر من خمسة قرون!".

إذن فقد قرر رفاعة أن يعيد دور حنين بن اسحق وغيره من النقلة والمترجمين في عصر النهضة العربية الأولى، ولقد أحسن إعادة هذا الدور وأفاض. ولئن كان "بيت الحكمة" في بغداد، أيام الخليفة المأمون وبرعايته محطة بارزة في تاريخ العلم والثقافة عند العرب في القرن التاسع الميلادي، فقد كانت دار الألسن و"قلم الترجمة" بالقاهرة أيام محمد علي وولده وبرعايتهما، محطة بارزة ثانية في تاريخ العلم والثقافة عند العرب في القرن التاسع عشر.

-لقد جمعت بين الرجلين أمور كثيرة، بالإضافة إلى تشابه دورهما في إغناء الثقافة العربية بما نقلاه من ثمرات الثقافات الأجنبية، في حقبتين متباعدتين في الزمن، إلى اللغة العربية.

لقد جمع بين الرجلين طبع أصيل وخلق قويم وموهبة فذة، فكلاهما عرفا بالفطنة والذكاء والألمعية، وفطرا على الإخلاص والوفاء والمودة ومحبة الوطن واللسان العربي، وكان كل منهما جاداً مجداً، جلوداً صبوراً، يعمل ما وسعه العمل نهاراً وليلاً، ويجد سعادة فيما يعمل، لا يأبه لعناء، ولا يركن لراحة.

لقد اختطا كلاهما طريقاً واحدة وترسّما هدفاً واحداً هو أن ينقلا المعارف والعلوم التي تقدمت لدى الآخرين إلى لغة الضاد وإشاعتها، بترجمات ومؤلفات بين الناطقين بهذه اللغة ليمسكوا بعنانها ويخوضوا عبابها، ويتابعوا السير من حيث انتهى الآخرون.

لقد مارس كلّ منهما الترجمة والتأليف والتصحيح والتدقيق في آن واحد، وعمل كل منهما على إيجاد المقابلات العربية للمصطلحات العلمية المبثوثة في بطون الكتب، اعتماداً على الطرائق المعروفة في التوليد والمجاز والنحت والتعريب، وكانا كلاهما متمكنين في اللغة العربية حريصين على فصاحة اللفظ وسلامة التركيب وحسن الأداء.

ولقد كانا، قبل كل شيء، يتمتعان بمعرفة موسوعية، وتمكنا من تقديم إنتاج غزير يثير الدهشة والإعجاب.

-ولكن على الرغم من هذا التشابه الشديد بين الرجلين، فثمة تباين في بعض شؤونهما بحكم اختلاف الزمان والمكان.

فقد عاش حنين بن اسحق، في عصر كانت فيه الدولة العربية الإسلامية العباسية ثابتة الأركان، قوية البنيان مبسوطة السلطان، تعتمد منظومة متماسكة من الشرائع والنظم تشمل الحكم والسياسة والإدارة والحياة الاقتصادية والاجتماعية، جعلتها أحسن حالاً وأوفر قدرة من جميع الدول المجاورة، ولذا لم يكن للعرب آنئذ حاجة سوى أن يغترفوا من موقع القدرة والقوة والثقة بالنفس ما تحصل للآخرين من معارف لينطلقوا منها إلى الأبعد والأرقى.

وجاء عمل حنين ملبياً لهذه الحاجة بالذات، فكان عمله وعمل أمثاله اللبنة الأساسية في البناء المعرفي والثقافي الذي شاده من جاء بعده من العباقرة العرب.

-أما رفاعة الطهطاوي فقد عاش في مصر إبان حكم محمد علي وولده إبراهيم ثم زمن من تلاهما عباس وسعيد وإسماعيل. لقد كانت مصر غارقة، في بداية هذه الحقبة، في التخلف والفقر والجمود والجهل بسبب ما عانت من حكم المماليك والعثمانيين مدة مئات من السنين، ولم تكن حاجتها تقتصر على المعارف والعلوم والآداب التي تقدمت في الغرب الذي اقتبسها من العرب أصلاً، وسار بها قدماً، وحده، نحو خمسمائة عام، بل كانت تحتاج إلى جانب ذلك، إلى من ينهضها من ظلمات القرون الوسطى، ويحرك فيها الهمم والعزائم ويرشدها إلى طرائق الزراعة والصناعة والتجارة المستحدثة، ويفتح لها سبل التقدم بإنشاء المدارس ودور العلم المختلفة، علماً بأنها كانت ما تزال هدفاً لتسلط العثمانيين وطمع الإنكليز وتآمر المماليك.

ولكن الذي حصل، أنه إبان حملة بونابرت على مصر، وعلى الرغم من الأغراض الاستعمارية لهـذه الحملـة، قد امتد جسر بين طرفي المتوسط، بين مصر وما وراءها من بلدان الشرق العربي، وبيـن فرنسـا التي كانت قد جازت، قبل الحملة، ثورة دامية عارمة ضد النظام الملكي الاستبدادي والسـيطرة الإقطاعية وامتيازات ملاكي الأراضي وكبار رجال الدين، ورفعت شعاراتها المعروفة: الحرية والمساواة والإخاء.

وعلـى هـذا الجسـر عبرت طوائف من العلماء والأدباء والباحثين الفرنسيين إلى مصر، إبان الحملـة وبعدهـا، فأحدثت في البحر الساجي الراكد حركة، وفي العقول الغافية صدمة، وفي العيون المغلقـة يقظـة، ثـم عبر على هذا الجسر طوائف من شبان مصر النابهين إلى فرنسا وإلى باريس، بخاصـة، بقصد طلب العلم والعرفان ونقل ما أمكن من ثمراتهما إلى مصر، واستكشاف السبل إلى النهوض بمصر إلى مراقي العزة والعمران.

وكـان رفاعة واحداً من هؤلاء الشبان الذين أوفدهم حاكم مصر إلى باريس للدراسة. لقد عاين رفاعـة كـل شيء، وتعرف نخبة من رجال العلم والأدب والفن، وقرأ روائع فكرية وأدبية، وشاهد أبـناء الشعب في حراكهم المعاشي والاجتماعي، وعرف أفكارهم ومعتقداتهم وتقاليدهم وعاداتهم. لقد فعل ذلك كله من خلال شخصه الذي هو صوغ نشأته الدينية الإسلامية والثقافة الأزهرية التي تمكن مـنها، فالـتقى فـي ذهنه الشرق والغرب والشريعة والقانون، واجتمعت في مخيلته صور التخلف والتقدم، والفقر والغنى، فحاول أن يخرج من هذا كله بتصور جامع لكل ما يجده حسناً لمصر ومفيداً لشعبها.. تصور يوفق بين ما يراه حقاً وحقيقة في الشرق وما يراه نافعاً وناجحاً في الغرب.

وهذا التصور لم يدعه رفاعة حبيساً في نفسه، بل سجّله وبينّه وشرحه وأخرجه للناس والحكام، فكان له في كل أمر موقف وفي كُل قضية رأي.

لقـد استحق رفاعة في نظر من أيده ويؤيده في أفكاره واتجاهاته وفي نظر من خالفه أو يخالفه فـي بعض أو كلٍ منها أن يكون "رائد التنوير" في عصره، لأنه كان في كل ما أخذ وكل ما أعطى وافر الإخلاص، قوي العزم، نبيل الهدف، ثابت الرأي، لا يزعزعه جور، ولا يصده عن هدفه عناء.

وخـير من أن نشرح أفكاره شرحاً قد يخلّ بها زيادة أو نقصاناً، إيرادُنا نصوصاً بإنشائه الرفيع حول أهم القضايا السياسية والاجتماعية والفكرية التي عالجها. ومن شأن هذه النصوص أن تقدم إلى القارئ فكر هذا الرائد الإصلاحي تقديماً صادقاً يغني عن كل تفسير وتأويل.

الشرق والغرب

كـان رفاعـة الطهطاوي أول شرقي عربي مصري انتقل عام (1826م) من بلد شديد التخلف وهو مصر، إلى بلد يمثل الحضارة الغربية الحديثة، فرنسا، بقصد الدراسة والتعلم ومن أقواله:

-مخالطـة الأغراب، ولا سيما إذا كانوا من ذوي الألباب، تجلب للأوطان من المنافع العمومية

العجب العجاب.

-إن مفهوم العلم عندهم وثيق الصلة بالصناعة والإنتاج، وهذه الصلة قائمة بالنسبة لمختلف الصناعات والحرف.

-من كمال العدل عندهم أن لا تطول عندهم ولاية ملك جبار أو وزير اشتهر بينهم أنه تعدّى مرة وجار.

-إن العلماء في فرنسا ليسوا رجال الدين، بل هم من لهم معرفة في العلوم العقلية.

-إن أهالي فرنسا يحققون المكاسب والأرباح بالعمل الدائم، ومن جملة أسباب غناهم أنهم يعرفون التوفير وتدبير المصاريف، حتى إنهم دونوه وجعلوه علماً متفرعاً من تدبير الأمور الملكية (السياسية).

-إن التياترو يؤدب أخلاق الناس ويهذبها، وإذا كان في هذه المشاهدات مضحكات، ففيها كثير من المبكيات. فالتياترو عندهم كالمدرسة العامة يتعلم فيها العالم والجاهل.

النقل والعقل

-إن الإنسان بالإدراك يقدر أن يرتب المقدمات لاستخلاص النتائج، وأن ينسب الماضي للحال ويتبصر في عواقب المستقبل.

-إن النواميس الطبيعية أي الأسباب التي توجب المسببات قد وجدت قبل الشرائع والأنبياء، ولكن أغلبها لا يخرج عن حكم الأحكام الشرعية.

ثم يقول:

-إن الله قد زيّن الإنسان بالعقل الذي يميّز بين الحسن والقبيح والضار والنافع والخطأ والصواب وجعل سبحانه وتعالى الإنسان المتصف بالقريحة الذكية والملكة القوية موفقاً لتحصيل العلم استفادته واستنباطه وإفادته.

-لا عبرة بتحسين العقل والتجريب أو تقبيحهما إلا إذا انضم الشرع والوحي إليهما في التحسين والتقبيح.

-أما العلوم الطبيعية، التي هي مشترك إنساني عام، تلك التي أخذها المسلمون عن اليونان ثم طوروها وأخذها الأوربيون عن المسلمين ثم طوروها.. فهي طلبتنا وغايتنا.

الوطن والأمة

-يقول في تعريف القومية: إن الملة (ويقصد بها الأمة) في عرف السياسة كالجنس: جماعة الناس الساكنة في بلدة واحدة تتكلم بلسان واحد، وأخلاقها واحدة، وعوائدها متحدة ومنقادة

غالباً لأحكام واحدة ودولة واحدة، وتسمى بالأهالي والرعية والجنس وأبناء الوطن.

-ويجب لمن يجمعهم وطن واحد التعاون على تحسين الوطن وتكميل نظامه فيما يختص شرف الوطن وإعظامه وغناءه وثروته، لأن الغنى يتحصل من انتظام المعاملات وتحصيل المنافع العمومية، وهي تكون بين أهل الوطن على السويّة...

-أما عن الحقوق والواجبات بين الوطن والمواطن فيقول: إن صفة الوطنية لا تستدعي فقط أن يطلب الإنسان حقوقه الواجبة له على الوطن، بل يجب عليه أيضاً أن يؤدي الحقوق التي للوطن عليه، فإذا لم يوفِ أحد من أبناء الوطن بحقوق وطنه ضاعت حقوقه المدنية التي يستحقها على وطنه..

-إن التقدم لا يتم بدون انجذاب قلوب الأهالي صوب مركز التمدن والتنظيم، وتوجه نفوسهم بالطوع والاختيار إلى الوفاء بحقوق هذا الوطن العظيم.

-إننا إذا أبدينا بعض محاسن أم الدنيا والنعمة (مصر) التي هي كنانة الله في أرضه، ظهر لنا أنها تعد أول وطن من أوطان الدنيا يستحق أن تميل إليه قلوب بنيه، وأنه أحق أن تحنّ إليه نفوس مفارقيه من ذويه.

الفكر السياسي:

-إن السياسة ليست الحيلة والخداع والتدبير (التآمر) مما لا يليق إلا بالمملكة الجائرة، وإنما هي فهم أسرار المنافع العمومية التي تعود على الجمعية (المجتمع) وعلى سائر الرعية من حسن الإدارة والرعاية في مقابلة ما تعطيه الرعية من الأموال والرجال للحكومة.

-"الحكم المركزي" تنبعث منه ثلاثة أشعة قوية هي: قوة تقنين القوانين وتنظيمها، قوة القضاء وفصل الحكم، قوة تنفيذ الأحكام. وهذه القوى ترجع إلى قوة واحدة هي القوة الملوكية التي لا بد أن تكون مشروطة بالقوانين أي مقيدة بالدستور والقانون.

-والحاكم متصرف بالأصول المرعية في مملكته، ويتقلد الحكومة لسياسة رعاياه على موجب القوانين، لأن الممالك قد تأسست لحفظ حقوق الرعايا، بالتسوية في الأحكام والحرية وصيانة النفس والمال والعرض على موجب أحكام شرعية (قانونية) وأصول مضبوطة مرعية..

-إن ولي الأمر هو رئيس أمته، وصاحب النفوذ الأول في دولته.. إنه خليفة الله في أرضه، وإن حسابه على ربه فليس عليه في فعله مسؤولية لأحد من رعاياه (نقيض الرأي السابق).

الفكر الاجتماعي

-من كان ممولاً مترفاً كانت الفضائل أصعب عليه لكثرة من يحتفي به ويغويه. وأما الفقراء

فالأمر عليهم أسهل، بل هم قريبون إلى الفضائل قادرون عليها، متمكنون من نيلها والإصابة منها. وحال المتوسطين من الناس متوسطة بين هاتين الحالتين.

-يزدري بعض الفضلاء أرباب الرياسات الباطلة والمراتب العاطلة التي يشتريها أهلها ليصلوا بها إلى درجات العظمة والكبرياء ليستروا بها كسلهم حتى لا يتبين للناس أنهم أرباب بطالة، فإن فضل الكسلان يدفن معه دون أن تعود منه على نفسه أو غيره أدنى منفعة.

-إن حب النفس خصلة جامعة لجميع العيوب والذنوب، مخلة بالجنس البشري، إلا إذا صحبها حب شديد مثل ذلك للإخوان وأهل الأوطان.

إن منبع السعادة الأولى للإنسان هو العمل والكد.. وإن أعظم حرية في المملكة المتمدنة هي حرية الفلاحة والتجارة والصناعة.

-إنّ العدل هو أساس الجمعية التأنسية (المجتمع الإنساني) والعمران والتمدن، فهو أصل عمارة الممالك التي لا يتم حسن تدبيرها إلا به.

العلم واللغة

-إن دراسة العِلْم، في حد ذاتها أفضل ما يشتغل به الإنسان، وأحلى ما يصرف فيه أوقات حياته، وأفضل لذات الدنيا. إن مطالعة الكتب لا يضيق منها صدر الإنسان في مدة عمره، وفي مبادئ وأواخر أمره، لأنها تصلح حال الشبان وتنفع في حال الكهولة، وتخفف الآلام، وتفيد الصبر على نوائب الأيام.. وهي لأهل المدن فكاهة ورفاهة، ولأهل الريف مشغلة ونباهة، وفي الأسفار تخفف وعثاء السفر كما تلطف أحوال أهل الحضر، وهي وقاية تحفظ من القلق والوساوس وينتصر بها الإنسان على الأرق، فهي خير واقٍ وحارس!

-إن الفنون الأدبية المسماة بعلوم العربية، وهي النحو والصرف والبيان والمعاني والبديع والخط والعروض والقوافي وقرض الشعر والإنشاء والمحاضرات ولا سيما اللغة وكل ما يعين على تحسين العبارات العلمية، كلها آلة للعلوم الحقيقية، عقلية أو نقلية، فبالتمكن من الفنون الأدبية يقدر الإنسان على التعبير عما في الضمير بأحسن عبارة وأوضح إشارة ، ويحصل على ملكة تأدية العبارات العلمية بما يقتضيه الحال من اختصار أو بسط.

-إن المعارف الأدبية والعلوم الحقيقية متعلق بعضها ببعض لكمال ما بينهما من الروابط والمناسبات، وإن كلاً منهما متوقف على الآخر.. فالعلوم الأدبية تكسو العلوم الحقيقية طلاوة جلية، فنهاية الآداب تحسين العبارات وتزيينها بالتلطيف والانسجام لتكون بهذا المعنى مفتاحاً لأبواب العلوم الحقيقية، كما أن العلوم الحقيقية تعين بالكلية والجزئية على كمال توسيع دائرة الآداب في كل لسان ولا سيما لسان العرب.

التربية والتعليم

-إن التربية العمومية هي الحصول على تحسين عوائد الجمعية التأنسية ومعرفة آدابها، علماً وعملاً والتأدب بآداب البلاد.. وذلك بتنمية الصغير جسداً وروحاً وأخلاقاً بقدر قابليته واستعداده.

-إن الأمة التي تتقدم فيها التربية، بحسب مقتضيات أحوالها، يتقدم فيها أيضاً التقدم والتمدن، على وجه تكون فيه أهلاً للحصول على حريتها، بخلاف الأمة القاصرة التربية، فإن تمدنها يتأخر بقدر تأخر تربيتها، فالتربية هي أساس الانتفاع بأبناء الوطن.

-التعليم الأولي يكون فيه أهل المملكة على حد سواء، فهو عام لجميع الناس، يشترك بالاشتغال فيه والانتفاع منه أبناء الأغنياء والفقراء، ذكورهم وإناثهم.. إنه ضروري لسائر الناس يحتاج إليه كل إنسان كاحتياجه إلى الخبز والماء.

-والتعليم الثانوي ينبغي للحكومة المنتظمة ترغيب الأهالي وتشويقهم فيما يخص هذا النوع، فهو بمثابة تمدين جمهور الأمة وكسبها درجة الترقي في الحضارة والعمران.

-وأما درجة العلوم العالية: فهي اشتغال إنسان بعلم مخصوص يتبحر فيه، بعد تحصيله علوم المبادئ والتجهيزات كعلم الفقيه والطبيب والجغرافي.

-ولا بد أن تكون تربية الأولاد بحسب موافقة أحوال الأوطان وطريقة إدارتها وأحكامها، لينتعش في أفئدة الصبيان الأساسيات والأصول الحسنة الجارية في أوطانهم. مثلاً إذا كانت طبيعة البلد المولود فيه الإنسان مائلة للحرب والضرب تكون تربية الأولاد الذكور تابعة لها وتكون تربية البنات مائلة لمحبة الشجعان والأبطال، وإذا كانت المملكة زراعية أو تجارية كان مدار التربية الصحيحة للأولاد مبنياً على ذلك، وفي هذه الخصوصيات جميعها تلاحظ المعارف العمومية التي يشترك فيها جميع الأمم والملل.

المرأة

-إذا أمعن العاقل النظر الدقيق في هيئة الرجل والمرأة، في أي وجه كان من الوجوه، وفي أية نسبة من النسب، لم يجد إلا فرقاً يسيراً يظهر في الذكورة والأنوثة وما يتعلق بهما، فالذكورة والأنوثة هي موضع التضاد والتباين.

-وكلما كثر احترام النساء عند قوم كثر أدبهم وظرافتهم، فعدم توفية النساء حقوقهن، فيما ينبغي لهن الحرية فيه، دليل على الطبيعة المتبربرة.

-ينبغي صرف الهمة في تعليم البنات والصبيان معاً لحسن معاشرة الأزواج، تتعلم البنات القراءة والكتابة والحساب ونحو ذلك، فإن هذا مما يزيدهن أدباً وعقلاً، ويجعلهن بالمعارف

أهلاً، ويصلحهن به لمشاركة الرجال في الكلام والرأي.

-إن تعليم النساء هو تنوير لعقولهن بمصباح المعارف المرشد لهن. فلا شك أن حصول النساء علـى ملكة القراءة والكتابة وعلى التخلق بالأخلاق الحميدة والاطلاع على المعارف المفيدة، هـو أجمـل صفات الكمال وهو أشوق للرجال المتربين من الجمال فالأدب للمرأة يغني عن الجمال، ولكن الجمال لا يغني عن الأدب، لأنه من الجمال. فالأدب للمرأة يغني عن الجمال، ولكن الجمال لا يغني عن الأدب، إنه عرض زائل.

-إن آداب المـرأة ومعارفهـا تؤثر كثيراً على أخلاق أولادها، إذ البنت الصغيرة إذا رأت أمها مقبلة على مطالعة الكتب وضبط أمور البيت والاشتغال بتربية أولادها جذبتها الغيرة إلى أن تكون مثل أمها..

-ويمكن للمرأة أن تتعاطى من الأعمال ما يتعاطاه الرجال.. فالعمل يصون المرأة عما لا يليق، ويقربها من الفضيلة، وإذا كانت البطالة مذمومة في حق الرجال، فهي مذمة عظيمة في حق النساء.

-إن وقـوع اللخـبطة بالنسبة لعفة النساء لا يأتي من كشفهن أو سترهن، بل منشأ ذلك التربية الجـيدة والخسيسـة والتعود على محبة واحد دون غيره، وعدم التشريك في المحبة والالتئام بين الزوجين.

■ المراجع

(1)"الأعمـال الكاملـة" لـرفاعة الطهطاوي، دراسة وتحقيق الدكتور محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت -لبنان 1973.

(2)كتاب "رفاعة الطهطاوي: رائد التنوير في العصر الحديـث" تأليـف الدكتور محمد عمارة. سلسلة أعـلام: الكتاب 3-دار الوحدة للطباعة والنشر، بيروت لبنان ط1- 1984.

(3)كـتاب "رفاعـة الطهطاوي" سلسلة نوابغ العرب الكتاب 9-دار العودة، بيروت- لبنان 1986.

(4)كـتاب "الـترجمة قديمـاً وحديثـاً" تأليف شحادة الخوري- دار المعارف سوسة - تونس 1988

(5)دراسـة: "قـراءة في فكر الدولة عند الطهطاوي" للأستاذ محمد علي جمعة مجلة المعرفة: وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية العدد 1993/360.

(6)دراسـة "120 عامـاً على وفاة الطهطاوي: "من التنوير إلى الحرية" بقلم الدكتور جابر عصفور، مجلة العربي بالكويت، العدد 424 آذار/ مارس 1994.

(7)دراسـة "الطهطـاوي ناقد للحضارة الغربية" بقلم الدكـتور محمد عمارة مجلة "العربي" بالكويت العدد 432 لشهر تشرين الثاني / نوفمبر 1994

(8)دراسـة "رفاعـة رافـع الطهطاوي" نظرة قديمة جديـدة إلى المرأة" بقلم السيد إقبال بركة مجلة "العربي" بالكويت العدد 484 لشهر آذار /مارس 1999.

كتاب
مجاز القرآن لأبي عبيدة

بهاء الدين عبد الله الزهوري

***يذكر** المؤرخون أن إبراهيم بن إسماعيل الكاتب، أحد كتَّاب الفضل بن الربيع، سأل أبا عبيدة عن معنى آية من القرآن، فأجاب عن السؤال واعتزم أن يؤلف (مجاز القرآن)(1). ونقل الرواة أن أول ما يطالعنا في آخر القرن الثاني الهجري من دراسات القرآن الكريم، الدراسات اللغوية لأسلوب القرآن، وكان أولها كتاب (مجاز القرآن) لأبي عبيدة (2) معمر بن المثنى (110-209)هـ. ومهما يكن الداعي إلى تأليف هذا الكتاب، فقد كان أبو عبيدة يرى أن القرآن نص عربي، وأن الذين سمعوه من الرسول صلى الله عليه وسلم ومن الصحابة لم يحتاجوا إلى السؤال عن معانيه، لأنهم كانوا في غنى عن السؤال ما دام القرآن جارياً على سنن العرب في أحاديثهم ومحاوراتهم، وما دام يحمل كل خصائص الكلام العربي؛ من زيادة وحذف وإضمار واختصار وتقديم وتأخير(3).*

وكتاب المجاز يمثل التيار اللغوي للتفسير، وتوجد به بعض آثار البحث البياني -الذي اتسع من بعد- وهو مهم من هذه الناحية، لأنه يحدد أيضاً بدء الدراسات النقدية من دراسات القرآن نفسها، وسنتناول الكتاب ببعض التفصيل.

تحليل الكتاب

يحسن بنا أن نقف وقفة قصيرة أمام مجهود أبي عبيدة في كتابه (مجاز القرآن)، لاعتبارات كثيرة، أحدها أنه أول دراسة تصلنا في هذا الميدان اللغوي في القرآن، وثانيهما أنه يعتبر مرحلة أولية من مراحل تطور النقد والدراسات البيانية لأسلوب القرآن، وفي تطور الأدب العربي عامة، وثالثها أن هذا الكتاب كان مرجعاً لكثير من الدراسات اللغوية والأدبية التي تلت، لأن الرجل علم من أعلام اللغة والأدب في القرنين الثاني والثالث الهجريين، ولا يصح إغفال إنتاجه في دراسة متعلقة

بالقرآن الكريم.

يقدم أبو عبيدة لكتابه بمقدمة في بحوث لغوية عامة في القرآن، يبدؤها ببحث كلمة (قرآن)، وله رأي خاص في اشتقاق هذه الكلمة ينقله عنه المتأخرون، وهو قوله: إنما سمي قرآناً لأنه يجمع السور فيضمها، وتفسير ذلك في آية من القرآن، قال الله جل ثناؤه: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ [القيامة: 17/75]. ويستشهد عليه من كلام العرب(4).

وبعد أن ينتهي من تلك المقدمة العامة، التي رسم فيها منهجه، ووضع فكرته التي دار عليها الكتاب، يبدأ بتناول السور والآيات تناولاً تنازلياً، يبدأ بسورة الفاتحة. ويتبع في تفسيره نظاماً لا يحيد عنه، نلخصه فيما يلي:

1-يبدأ بشرح الآية بآية أخرى ما أمكن.

2-يتبعها بحديث في المعنى نفسه.

3-ثم يتبعها بالشاهد الشعري القديم، أو بكلام العرب الفصيح، كالخطب والأمثال والأقوال المأثورة. ويحرص أبو عبيدة على أن يؤكد دائماً صلة أسلوب القرآن وفنون التعبير فيه بأساليب العرب وفنونهم، فيذكر دائماً في ختام كلامه أن (العرب تفعل هذا).

فكرة المجاز واستعمال اللفظ عند أبي عبيدة

كان أبو عبيدة يدير لفظ (مجاز) على أمر في نفسه، وأنه التزم فكرة بعينها كانت تشغل ذهنه، فلم تكن هذه الكلمة تعبر عن مدلول كلمة تفسير، أو كلمة معنى بصفة مطلقة، وهذا لا ينفي إطلاقها أحياناً في ذلك المعنى. فكان أبو عبيدة يستعمل في تفسيره للآيات هذه الكلمات: (مجاز كذا)، و (تفسيره كذا)، و(معناه كذا)، و(غريبه)، و(تقديره)، و(تأويله) على أن معانيها واحدة أو تكاد، ومعنى هذا أن كلمة (المجاز) عنده عبارة عن الطرق التي يسلكها القرآن في تعبيراته، وهذا المعنى أعم بطبيعة الحال من المعنى الذي حدده علماء البلاغة لكلمة (المجاز) فيما بعد.

وجاز في اللغة بمعنى قطع جوز الفلاة، والمجازة الطريقة، والمادة ومشتقاتها تعني الانتقال بوجه عام، ومنه التجوز في الشيء، الترخص فيه. وعلى هذا المعنى بنى أبو عبيدة فهمه لكلمة مجاز، ويقصد(5):

1-الانتقال في التعبير من وجه لآخر:

كالانتقال في التشبيه من وجه الشبه المعروف إلى وجه آخر غير معروف، أو مألوف. كما في قوله تعالى: (إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ، طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ) [الصافات: 64/37-65]. وعلى أساس أن هذا الانتقال من تعبير قريب إلى تعبير بعيد غير معهود لغير العربي الأصيل. يرى أبو عبيدة أن في أسلوب القرآن مجازاً، وانتقالاً على طريقة العرب في الانتقال، أو

الرخصة في التعبير.

وقد صرح أبو عبيدة بأن العرب لم يكونوا في حاجة إلى مثل كتابه لفهم المجاز في القرآن. لأنهم أعرف بفنون القول في لغتهم، ومن ثم في القرآن الذي جاء على أصول هذه اللغة عربياً مبيناً. فالفكرة التي تراود أبا عبيدة وهو يؤلف كتابه، كانت مدرسية، يحاول أن يضع أمام طبقة المستعربين صوراً من التعبير في القرآن، وما يقابله من التعبير في الأدب العربي شعراً ونثراً، ويبين ما فيها من التجاوز أو الانتقال من المعنى القريب أو التركيب المعهود للألفاظ والعبارات إلى معان أخرى اقتضاها الكلام.

فكلمة مجاز عنده إذاً ليست مجرد مقابل لكلمة تفسير، ولكي نثبت هذا نحب أن نعطي فكرة عامة عن دوران معنى الكلمة ليتضح الأمر.

(أ)قد يكون التحول في مدلول الكلمة لغوياً:

قد يتحول المعنى من مدلول صيغة إلى مدلول صيغة أخرى، من المصادر إلى الصفات، مثل قوله تعالى: **﴿وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ﴾** [البقرة: 177/2]، يقول: فالعرب تجعل المصادر صفات، فمجاز البر هنا مجاز الصفة لمن آمن بالله. وقد يتحول مدلول الفاعل إلى المفعول، أو العكس، مثل قوله تعالى: **﴿ ما إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ﴾** [القصص: 76/28] والعصبة هي التي تنوء بالمفاتح. ومن مجاز ما يقع المفعول إلى الفاعل، قوله تعالى: **﴿ كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لا يَسْمَعُ﴾** [البقرة: 171/2] والمعنى على الشاة المنعوق بها، وحول على الراعي الذي ينعق بالشاة. والأمثلة كثيرة على ذلك.

ومنه أيضاً تحول مدلول الأدوات والحروف، يقول: ومن مجاز الأدوات اللواتي لهن معان في مواضع شتى، فتجيء الأداة تتفق في بعض تلك المعاني، قال تعالى: **﴿ أَنْ يَضْرِبَ مَثَلاً مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾** [البقرة: 26/2] معناه فما دونها، وفي قوله تعالى: **﴿ وَالأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا﴾** [النازعات: 30/79] ومعناها مع ذلك.

(ب)الانقلاب في المدلول إلى الضد:

فقد ينقلب معنى وراء إلى قدام، في قوله تعالى: **﴿مِنْ وَرَائِهِمْ جَهَنَّمُ﴾** [الجاثية: 10/45] مجازه قدامه وأمامه، يقال إن الموت من ورائك أي قدامك.

(ج)التغير في الصيغة:

بزيادة في الحروف كأن يكون مدلول مَطَرَ غير مدلول أَمْطَرَ في تفسيره لقوله تعالى: **﴿فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِنَ السَّمَاءِ﴾** [الأنفال: 32/8] مجازه أن كل شيء من العذاب فهو أمطرت بالألف، وإن كان من الرحمة فهو مَطَرَت.

(د)التغير في مدلول الاستفهام:

ففــي قولــه تعالى: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا﴾ [البقرة: 30/2] جاءت على لفظ الاستفهام، والملائكة لم تستفهم ربها، وقد قال تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ﴾ ولكن معناها الإيجاب أي إنك ستفعل، وقال جرير فأوجب ولم يستفهم:

ألستم خير من ركب المطايا ... وأندى العالمين بطون راح

ويهتم أبو عبيدة في مواضع كثيرة بصيغة أفعل في القرآن، مثل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: 27/30] مجازه مجاز ذلك هيِّن عليه، لأن أفعل يوضع موضع الفاعل. قال:

لعمرك ما أدري وإني لأوجل ... على أيِّنا تأتي المنيَّة أوَّل

إنــي لأوجل أي وجل، وفي الأذان: الله أكبر، الله أكبر. وهكذا قد تتغير صيغة التفضيل فتصبح مجرد فاعل.

2-ويتحول المعنى تحولاً بلاغياً:

وذلــك علــى سبيل الإيضاح أو التأنق في التعبير والتفنن في القول، فتجري كلمة مَجاز على مجموعــة مــن المعانــي اصطلح البلاغيون من بعد على إدراجها تحت تعريفات خاصة في علم الــبلاغة، ومــن هذه التعريفات ما نشأ أو قوي في ظل القرآن والدراسات القرآنية الأولى ومنها هذا الكتاب. ومنها:

(أ)الــتقديم والتأخــير: يذكره أبو عبيدة في المقدمة، فيقول: ومن مجاز المقدم والمؤخر، قوله تعــالى: ﴿فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ﴾ [فصلت: 38/41] أراد ربــت واهتزت، و قوله تعالى: ﴿لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا﴾ [النور: 40/24] لم يرها ولم يكد.

(ب)التشبيه، وأول ما ترد هذه الكلمة على لسان أبي عبيدة في كتاب المجاز، عند شرحه لقوله تعالى: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ﴾ [البقرة: 223/2] كناية وتشبيه.

(ج)التمثيل، وهــو يعنــي عنده هنا التشبيه، أو تشبيه التمثيل، قال في تفسير قوله تعالى: ﴿عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ﴾ مجاز هائر. ومجاز الآية: ﴿أَفَمَنْ أَسَّسَ عَلَى تَقْوَى مِنَ اللهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ﴾ [التوبة: 109/9]. مجاز تمثيل لأن ما بناه على الــتقوى أثبتَ أساساً من البناء الذي بنوه على الكفر والنفاق، وهو على شفا جرف وهو ما يجرف من سيول الأودية، فلا يثبت البناء عليه(6).

ويجدر بنا أن ننبه إلى معرفة أبي عبيدة بالتشبيه والتمثيل لونين من ألوان التعبير، ولم يهتم في

الآيــة بكلمــة هائــر وحدها بل اهتم بالصورة البيانية بتمامها. وفهمه للصورة البيانية بوجه عام لا يــتعدى الفهــم اللغــوي، فهو يتعرض لكل الفنون البيانية المتعلقة بالأسلوب، ويعتبرها من المجاز اللغوي.

(د)الاستعارة: يطلــق كلمــة مجــاز على معنى الاستعارة، مثل قوله في تفسير قوله تعالى: ﴿**وَيُثَبِّتَ بِهِ الأَقْدَامَ**﴾ [الأنفال: 11/8] مجازه يفرغ عليهم الصبر وينزله عليهم فيثبــتون لعدوهــم. وفي قوله تعالى: ﴿**وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى**﴾ [الأنفــال: 17/8] مجــازه ما ظفرت، ولا أصبت ولكن الله أظفرك وأصاب بك ونصرك.

وكثير من الاستعارات والتشبيهات في القرآن تدخل نطاق الحرج لأنها تتعلق بالذات أو العقيدة، أو بصــورة البعــث. وموقف أبي عبيدة من هذه جميعاً موقف اللغويين، يأخذ بظاهر القول إلى أمد محدود غايته المعنى المجازي القريب، وهو المذهب الذي عرفوا به ولامهم عليه المعتزلة، ولكنه قد يعمــد أحــياناً إلــى التحلل من التشبيه، ويدور حول بعض عبارات القرآن حتى لا تدخله في دائرة الحرج أو التجسيم، فيفسر قوله تعالى: (**يَدُ اللهِ مغلولةٌ**) بقوله: أي خير الله.

(هــ)الكناية: يــنص على الكناية في أكثر من موضع، والفعل كنى يستعمله بمعناه اللغوي أي أخفى أو أضمر، واستعماله للكلمة في الدلالة على فن من فنون الأسلوب، قريب مــن استعمال البلاغيين للدلالة على الاصطلاح البلاغي المعروف (الكناية). مثل قوله في الآية: ﴿**نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ**﴾ [البقرة: 223/2] كناية وتشبيه، وفي قوله: ﴿**أَوْ عَلَــى سَــفَرٍ أَوْ جَــاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ**﴾ [النساء: 43/4] كناية عن إظهــار لفظ قضاء الحاجة من البطن، وكذلك قوله تبارك وتعالى: ﴿**أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّســاءَ**﴾ [النســاء: 43/4] كناية عن الغشيان، وكذلك –سوءاتهما– كناية عن فروجهما، وهذه كلها قريبة من الاستعمال البلاغي.

ويــتعرض أبــو عبــيدة لنكــت عامة في الأسلوب تأتي عرضاً في تفسيره، فيعرض للإيجاز والإطــناب، ويشير إلى ما في بعض الآيات من الحذف، وما فيها من الزيادة، ومن الفنون البلاغية الأخرى التي التفت إليها، واعتبرها من المجاز (الالتفات) ويذكره في المقدمة. فيقول: ومن مجاز ما جــاءت مخاطبته مخاطبة الشاهد ثم تركت وحولت هذه إلى مخاطبة الغائب، قوله تعالى: ﴿**حَتَّى إِذَا كُنْــتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ**﴾ [يونس: 22/10] أي بكم. والأمثلة على ذلك كثيرة في كتاب مجاز القرآن.

هذا بعض ما تنطوي عليه مرامي كلمة مجاز في كتاب أبي عبيدة، وهذه المعاني السابقة غالبة على غيرها من الاستعمالات، وخاصة استعمالها في معنى –تفسير– وقد تأتي بهذا المعنى في أحوال غير قليلة، كما يفسر قوله تعالى: ﴿**وَ لاَطَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ**﴾ [الأنعام: 38/6] قال:

مجازه إلا أجناس، وقوله تعالى: ﴿ما فَرَّطْنَا في الكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 38/6] قال: مجازه ما تركنا ولا ضيعنا(7).

وخلاصة القول في كتاب مجاز القرآن لأبي عبيدة، أنه كان خطوة في سبيل الكلام في طرق القول، أو (المجاز) بمعناه العام، وقد حاول أبو عبيدة أن يكشف عن بعض ما جاء من ذلك في أسلوب القرآن، مع مقارنته بما جاء في الأدب العربي، وساعد عليه محصوله اللغوي والأدبي الغزير فيهما.

وقد حددت هذه المحاولة؛ القول في بعض المسائل والمشكلات في أسلوب القرآن، والتي صارت فيما بعد مسائل البيان العربي عامة، كما أنها كانت ذات قيمة لغوية كبيرة أفادت بحوث اللغة.

وختاماً، يقول الجاحظ(8): (لم يكن في الأرض أعلم بجميع العلم من أبي عبيدة) (9)، وكان له إلى هذه السعة في العلم نفاذ وعمق يتمثلان في قولهم عنه: (إنه كان ما يفتش عن علم من العلوم إلا كان من يفتشه عنه يظن أنه لا يحسن غيره، ولا يقوم بشيء أجود من قيامه به)(10).

وقد عاصر أبو عبيدة من علماء اللغة الأصمعي(11)، وأبا زيد(12) وكان بينهم من الخلاف مايكون بين المعاصرين، ولكن خلافهم هذا لم يصل إلى الريبة في الثقة بما يرويه كل واحد منهم، أو إلى الأنفة من الاعتراف بالحق لصاحبه حين يبدو وجه هذا الحق. ذلك لأنهم لم يكونوا يختلقون ولا يتزيدون. وكان الرواة والآخذون عنهم يرجحون أبا عبيدة إذا قاسوه بصاحبيه أو أحدهما(13). ولعل ملحظهم في هذا التفضيل أن أبا عبيدة كان له- إلى غزارة العلم -مرونة في فهم اللغة عند الأصمعي وأبي زيد، على أن أبا عبيدة وأبا زيد كانا يتفقان في كثير من مسائل اللغة(14).

❑

■ الحواشي:

(1) مجاز القرآن أبو عبيدة: ، تحقيق: د.محمد فؤاد سزكين، مؤسسة الرسالة، ط(2) بيروت 1981م، 1/المقدمة.

(2) أبو عبيدة (110-209هـ/728-824م) معمر بن المثنى. في مقدمة العلماء الرواد في البصرة، عاصر الخليل والأصمعي وأبا زيد الأنصاري، واسع الاطلاع على أخبار العرب وأيامهم.

(3) مجاز القرآن، 1/المقدمة.

(4) المرجع السابق، 2/1.

(5) أثر القرآن في تطور النقد العربي د.محمد زغلول سلام: ، دار المعارف بمصر ط(2)، القاهرة 1961/، ص39.

(6) مجاز القرآن، 71/1.

(7) المرجع السابق، 82/1.

(8) الجاحظ (159-255هـ/775-868م) أبو عثمان، عمرو بن بحر. قمة في البيان والنثر الفني، وإمام في التأليف، ورأس من فرقة المعتزلة، ترك نحواً من 360 كتاباً.

(9) البيان والتبيين الجاحظ: ، تحقيق: عبد السلام هارون، دار المعارف بمصر، ط(1) القاهرة 1950م، 347/1.

(10) النوادر أبو زيد الأنصاري: ، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1894م، ص51.

(11)الأصمعي: (122-231هـ/739-831م) أبو سعيد، عبد الملك بن قريب.. بن أصمع، علم بصري فذ في اللغة والرواية قوي الحافظة لأنساب العرب وأيامها وأخبارها وأرجازها، وله كتاب الأصمعيات في الشعر القديم.

(12)الأنصاري (119-215هـ/737-830م) أبو زيد، سعيد بن أوس بن ثابت. من أئمة البصريين في النحو واللغة والرواية، في منزلة الأصمعي وأبي عبيدة، موثق في علمه وروايته، أخذ عن أبي عمرو بن العلاء.

(13) المزهر في علوم اللغة وأنواعها السيوطي: ، تحقيق: محمد أحمد جاد المولى وعلي البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى الحلبي، القاهرة، 402/2.

(14) جمهرة اللغة ابن دريد: ، ط حيدر آباد 1345 هـ، 434/3.

بكاء القيروان
في الشعر المغربي القديم

د. سعد بوفلاقة

يتعرض *هـذا البحث إلى رثاء المدن في الشعر العربي، في المشرق والأندلس، قبل نكبة القيروان، وحاول أن يقدّم صورة عن بكاء القيروان في الشعر المغربي، من خلال شعر أربعة شعراء قيروانيين، هم:*

1- ابن رشيق المسيلي القيرواني (1) -2 وابن شرف القيرواني (2)-3 وأبو الحسن الحصري القيرواني 3- وعبد الكريم بن فضال القيرواني 4- الخصائص العامة في شعر هؤلاء الشعراء

1-لمحة عن بكاء المدن في الشعر العربي قبل نكبة القيروان

أ-في المشرق: بكاء المدن في الشعر، هو باب من الرثاء، عرفه شعراء المشرق، إلا أنهم لم يبلغوا فيه شأن المغاربة والأندلسيين، الذين كانوا فيه أكثر روعة، ولعل ذلك يعود لكون خراب المدائن، وزوال الدول تباعاً، إنما وقع بكثرة في المغرب العربي، ولاسيما في الأندلس فقد أحزنهم أن يروا مدنهم تسقط مدينة إثر مدينة في أيدي الغزاة المكتسحين، فبكوها بقصائد ومقطعات، خلدها لنا التاريخ في مصادره المختلفة: وأول ما وصل إلينا من الشعر المشرقي في بكاء المدن، هذه المقطوعة للشاعر عمرو بن عبد الملك الوراق الذي بكى فيها بغداد أثناء الفتنة بين الأمين والمأمون سنة سبع وتسعين ومائة للهجرة "197هـ،812م" حين حاصرها طاهر بن الحسين قائد جيش المأمون، ودام الحصار سنة واشتد البلاء وعظم الخطب(5) وكثر الحريق والهدم ببغداد، ودرست محاسنها، فاستحالت إلى أطلال، وتنقّل الناس من مكان إلى مكان هرباً من الجحيم(6) ونظر الشعراء إلى مدينتهم الجميلة: بغداد، فرأوا ما نزل بها من صنوف التدمير والتخريب، فندبوها بشعرهم، وممّن بكاها عمرو بن عبد الملك الوراق، إذ ردّ ما أصابها إلى العين فقال:

من ذا أصابك يا بَغْدادُ بالعَيْنِ — ألم تكوني زماناً قُرَّةَ العَيْنِ
ألم يكن فيكِ قومٌ كان قربُهمُ — وكان مسكنُهم زَيْناً من الزَّيْنِ؟
صاحَ الغُرابُ بهم بالبَيْنِ فافترقوا — ماذا لَقِيتِ بهم من لَوْعةِ البَيْنِ؟
أستَوْدِعُ اللهَ قوماً ما ذكرتُهُمُ — إلا تحدَّرَ ماءُ الدَّمْعِ من عيني
كانوا فَفَرَّقَهُمْ دهرٌ وصدَّعَهُمْ — والدهرُ يَصْدَعُ ما بين الفَرِيقَيْنِ؟(7)

وفي وقعة شارع دار الرقيق العظيمة التي قُتل فيها خلق كثير، يقول أحد الشعراء، يبكي بغداد وأهلها:

بَكَتْ عَيْنِي على بغدادَ لمَّا — فَقَدْتُ غَضارَةَ العيشِ الأنيقِ
أصابَتْنا من الحُسّادِ عينٌ — فأفْنَتْ أهلَها بالمَنْجَنيقِ
فقَوْمٌ أُحْرِقوا بالنارِ قَصْراً — ونائحةٌ تنوحُ على غَريقِ
وصائحةٌ تُنادي يا صِحابي — وقائلةٌ تُنادي: يا شَقيقي

إلى أن يقول:

فلا ولدٌ يُقيمُ على أبيهِ — وقد هَرَبَ الصديقُ عن الصَّديقِ(8)

وفي بكاء بغداد أيضاً، قال الشاعر الخريمي إسحاق بن حسّان الفارسي قصيدة طويلة "وصف فيها ما حلّ ببغداد في نبرة آسية، ولوعة صادقة، صوّر خلالها الفتنة تصويراً دقيقاً مسهباً، حتى لتبدو أمام العين، حين قراءتها، صور التخريب والدّمار والقتل والذّعر الذي يتغشّى الناس في الطرقات"(9) ومطلعها:

يا بُؤسَ بغدادَ دار مملكةٍ — دارَتْ على أهلِها دوائرُها(10)

وفي سنة خمس وخمسين ومائتين للهجرة (255هـ) اقتحم الزّنج مدينة البصرة، وأشعلوا نار الحرب فيها، وهزموا جيوش الخليفة، واستباحوا البصرة وغيرها(11)، واستمرّت مقاومتهم للدّولة العباسية بقيادة علي بن محمد مدة أربعة عشر عاماً، هدّدوا خلالها كيان الدولة العباسية، ودمّروا البصرة عن آخرها، وقد بكاها ابن الرومي (221-283هـ)(12) بقصيدة وصف فيها غلبة الزّنج عليها، واعتداءهم على الأموال والحرمات والأعراض، منها قوله:

أيُّ نومٍ من بعد ما حَلَّ بالبَصْرةِ — ما حَلَّ من هَناتٍ عِظامِ
أيُّ نومٍ من بعدِ ما انْتَهَكَ — الزِّنْجُ جِهاراً مَحارِمَ الإسلامِ
كَمْ أخٍ قَدْ رأى أخاه صَريعاً — تَرِبَ الخَدِّ بَيْنَ صَرْعَى كِرامِ(13)

لكــنَّ هذا اللون من الشعر لم يظهر في الأدب المشرقي غرضاً قائماً بذاته، كما ظهر في الأدب الأندلسي (14)

ب-فــي الأندلس: يقول الدكتور الطاهر أحمد مكي: "فبكاء الممالك المنهارة والمدن الذاهبة، فن أندلســي أصــيل فــيما أرى، وُجِــدَتْ دوافعه في المشرق والمغرب على السواء، وخصّ الأندلس ببعضــها، وتفرد بأنه جرى مع هذه الدوافع إلى غايتها، فكان له معها قصيد رائع أحياناً ودون الجيد أحياناً أخرى تبعاً لثقافة الشاعر وطاقاته النفسية، وحظّه من تجارب عصره عمقاً واتساعاً..."(15).

وكانــت الفتــنة(16) فــي قرطبة سبباً في بداية انتشار شعر بكاء المدن في الأندلس، إذ نظر الشــعراء إلى عاصمتهم حينئذ قرطبة -فوجدوا معالمها قد دمّرت، ودُورها قد خُرِّبت ونُهبت فندبوها بمراثيهم، وممن بكاها ابن حزم (384-456هـ) الذي كان قد غادرها والتجأ إلى المرية خوفاً على نفسه، لكنه ظل يتمنى أن تكون له قبراً فقال:

فــيا دارُ لــم يُفْقِــرْكِ مــنا اخْتِيارُنا ... ولــو أنَّــنا نَسْــطيعُ كنــتِ لــنا قَــبْرا
ولكــنَّ أقْــداراً مــنَ اللهِ أُنْفِــذَتْ ... تُدَمِّــرنا طَوْعــاً لمــا حَــلَّ أو قَهْــرا(17)

وبكاها ابن شهيد أيضاً فقال:

فَلمِــثْلِ قُرْطُــبةٍ يَقِــلُّ بُكــاءُ مَــنْ ... يبكــي بعيــنٍ دَمْعُهــا مُــتَفَجِّرُ
دارٌ أقــالَ اللهُ عَــثْرةَ أهلِهــا ... فَتَبَــرْبَروا وتَغَــرَّبوا وتَمَصَّــروا
فــي كــلِّ ناحــيةٍ فــريقٌ مــنهمُ ... مُــتَفَطِّرٌ لفِــراقِها مُتَحَــيِّرُ(18)

وبكاها آخر بقصيدة منها:

إيْــكِ علــى قُرْطُــبَةَ الزَّيْــنِ ... فَقَــدْ دَهَــتْها نَظْــرَةُ العَيْــنِ
كانَــتْ علــى الغايــةِ مــنْ حُسْــنِها ... وعَيْشُــها المُسْــتَعْذَبِ اللَّيْــنِ
فــانْعَكَسَ الأمــرُ فمــا إنْ تَــرَى ... بهــا سُــروراً بَيْــنَ اثْنَيْــنِ
فَــاغْدُ وَدَعْهــا وسِــرْ ســالِماً ... إنْ كُنْــتَ أزْمَعْــتَ عَلَــى البَيْــنِ(19)

وبكاهــا آخرون أيضاً (20)، وتوسّعوا في بكاء المدن والممالك الزائلة -فيما بعد- بعد أن رأوا مدنهــم تسقط مدينة إثر مدينة في أيدي الفرنجة، فبكى ابن العسّال (عبدا لله أبو محمد) مدينة طليطلة بعــد أن استــولى علــيها الفرنجة سنة 478هــ، وابن اللّبانة دولة بني عباد، وابن عبدون دولةَ بني الأفطس، عندما أزالها ابن تاشفين، وبكى ابن خفاجة مدينة بلنسية التي سقطت في أيدي الفرنجة سنة 488هــ، كما بكى أبو البقاء الرندي الأندلس بكاملها بعد أن استردّها الفرنجة، ولا يتّسع المجال هنا لذكــر بعض النماذج من شعر هؤلاء، وبعد هذه النبذة عن بكاء المدن في الشعر العربي في المشرق والأندلس، نصل الآن إلى الحديث عن بكاء القيروان في الشعر المغربي..

بكاء القيروان في الشعر المغربي

كانت القيروان قبل نكبتها سنة تسع وأربعين وأربعمئة للهجرة (449هـ) في أوج عظمتها وقمّة حضارتها، تزخر بالعديد من العلماء والأدباء الكبار أمثال محمد بن جعفر النحوي المعروف بالقزّاز (412هـ) وإبراهيم الحصري (413هـ) صاحب زهر الآداب، وأبي الحسن الحصري (480هـ)، وغيرهم.

كما كان بلاط المعزّ بن باديس يرفل بالعلماء والأدباء، وكان من بينهم ابن رشيق (390-456 هـ) وابن شرف (390-460هـ) اللّذان حازا إعجاب المعزّ بن باديس، وحظيا بعنايته، واهتمامه "وكانا مقدّمين عنده على سائر من في حضرته، يثير بينهما عوامل المنافسة والتحدي، فتنافسا وتنافرا ثم تهاجيا(21) ولم يتصالحا إلا في ديار الغربة بجزيرة صقلية، حيث فرّ الشاعران بعد نكبة القيروان، وعاشا معا فترة من الزمن، لكن ابن شرف غادرها إلى الأندلس التي توفي فيها سنة ستين وأربعمئة للهجرة (460هـ)(22) بمدينة إشبيلية، وبقي ابن رشيق في صقلية حتى وافته منيته على أرضها سنة ست وخمسين وأربعمئة (456هـ)(23) في رواية، وفي رواية أخرى توفي سنة 463 هـ(24).

وكلا الشاعرين بكى مدينته القيروان حينما اقتحمها عرب صعيد مصر، ومن بين ما وصلنا في هذا الفن من شعر ابن رشيق قصيدته النونية التي يقول فيها:

كَمْ كانَ فيها مِنْ كِرامٍ سادةٍ ... بيضِ الوجوهِ شَوامخِ الإيمانِ
مُتعاونينَ على الديانةِ، والتُّقى ... للهِ في الإسرارِ والإعلانِ
وأئمةٍ جَمَعُوا العلومَ وَهَذَّبوا ... سُنَنَ الحديثِ ومُشكلَ القُرآنِ
عُلماءَ إنْ ساءَلْتَهُم كَشَفوا العَمَى ... بفقاهةٍ وفصاحةٍ وبَيانِ
وإذا دجى الليلُ البهيمُ رأيْتَهُمْ ... مُتبتّلينَ تَبَتُّلَ الرُّهبانِ(25)

ويمضي الشاعر واصفاً العلماء والزهّاد والفقهاء من أهل القيروان بالتّقى والورع، وخوف جبابرة الملوك منهم، لأنهم خافوا الله فخافهم كلّ الورى.. إلى أن يقول:

كانَتْ تُعَدُّ القيروانُ بِهِمْ إذا ... عُدَّ المنابرُ زَهْرَةَ البُلْدانِ
وزَهَتْ على مَصْرٍ وحُقَّ لها، كما ... تَزهو بِهِمْ، وعَدَتْ على بَغْدانِ
حَسُنَتْ فلمّا أنْ تكامَلَ حُسْنُها ... وسَمَا إليها كُلُّ طَرْفٍ رانِ
وتَجمَّعَتْ فيها الفضائِلُ كُلُّها ... وغَدَتْ مَحَلَّ الأَمْنِ والإيمانِ
نَظَرَتْ لها الأيامُ نظرةَ كاشِحٍ ... تَرنُو بنظرةِ كاشحٍ مِعْيانِ
حتّى إذا الأقدارُ حُمَّ وقوعُها ... ودَنا القضاءُ لِمُدَّةٍ وأوانِ

بمَصائبِ مِنْ فادِعٍ أو شائبِ   مِنَّنْ تجمَّعَ من بني دَهْمانِ(26)

ثم يشير ابن رشيق بعد ذلك، إلى ما أصاب القيروان من دمار وكيف نقض بنو هلال العهد وغدروا بالقيروانيين، فقتلوا الرجال، وسبوا النساء، ونهبوا الأموال، وشرّدوا الأطفال، وقد صوّر الشاعر خروج الناس حفاة عائذين بربهم، خائفين، هاربين، يحملون أطفالهم، فقال:

فَتَكوا بأمَّةِ أحْمَدٍ أتُراهُمُ   أمِنوا عقابَ اللهِ في رَمَضانِ؟

نقضوا العهودَ المُبرَماتِ وأخْفَروا   ذِمَمَ الإلهِ، ولم يَفُوا بَضَمانِ

فاستحسنوا غَدْرَ الجَوارِ وآثَرُوا   سَبْيَ الحريمِ وكَشْفَةَ النِّسوانِ

ساموهُمُ سُوءَ العَذابِ وأظْهَروا   مُتعَسِّفينَ كَوامِنَ الأضْعانِ

يَسْتَصْرِخونَ فلا يُغاثُ صَريخُهُمْ   حتَّى إذا سَئِموا مِنَ الإرْنانِ

فادُوا نفوسَهُمُ فلمَّا أنفَدوا   ما جَمَّعوا مِنْ صامِتٍ وصُوانِ

واستَخْلَصوا مِنْ جَوْهَرٍ وملابِسٍ   وطَرائِفَ وذَخائِرٍ وأوانِي

خَرَجوا حُفاةً عائذينَ بربِّهِمْ   مِنْ خَوْفِهِمْ ومصائِبِ الألْوانِ

هَرَبُوا بكُلِّ وَليدَةٍ وفَطيمَةٍ   وبِكُلِّ أرْمَلَةٍ وكُلِّ حَصانِ

وبِكُلِّ بِكْرٍ كالمَهاةِ عَزيزَةٍ   تَسْبي العُقولَ بطَرْفِها الفَتّانِ

خَوْدٍ مُبَتَّلَةِ الوِشاحِ كأنَّها   قَمَرٌ يلوحُ على قَضيبِ البانِ(27)

ثم يذكر مسجد عقبة بن نافع بالقيروان، وما آل إليه بعد النكبة، وكيف أصبح قفراً بعد أن توقفت الصلوات به، فكانت بذلك أعظم مصيبة أصابت الإسلام والمسلمين، بعثت في نفوسهم الحزن والأسى إذ يقول:

والمَسْجِدُ المعمورُ جامِعُ عُقْبَةٍ   خَرِبُ المَعاطِنِ مُظْلِمُ الأرْكانِ

قَفْرٌ فما تَغْشاهُ بَعْدُ جَماعَةٌ   لِصَلاةِ خَمْسٍ لا ولا لأذانِ

بَيْتٌ بَوَحْيِ اللهِ كانَ بِناؤهُ   نِعْمَ البِنا والمبْتَنى والباني

أعْظِمْ بتلكَ مُصيبةً ما تَنْجَلي   حَسَراتُها أو يَنْقَضي المَلَوانِ(28)

ويمضي ابن رشيق في قصيدته ليشير إلى أنّ الأمة العربية والإسلامية في المشرق والمغرب، حينئذ، قد أحزنها ما أصاب القيروان، فقال:

حزِنَتْ لها كُوَرُ العراقِ بأسْرِها   وقُرَى الشّامِ ومِصْرَ والخُراسانِ

وتَزَعْزَعَتْ لمُصابِها وتَنَكَّدَتْ   أسَفاً بِلادُ الهِنْدِ والسِّنْدانِ

وعَفا مِن الأقطارِ بَعْد خَلائِها   ما بَيْنَ أندُلسٍ إلى حُلْوان(29)

ولم يقف الحزن على القيروان عند الإنسان، وإنما تجاوزه إلى الطبيعة، فالنّجوم الزّاهرة، والشّمس والقمر، واللّيل والنهار، والجبال، والأرض، قد اهتزّت جميعها لمصاب القيروان، يقول:

وأرى النّجومَ طلَعْنَ غيرَ زَواهِرٍ   في أُفقِهِنَّ وأظْلَمَ القَمَران
وأرى الجِبالَ الشُّمَّ أمسَتْ خُشَّعاً   لَمُصابِها وتَزَعْزَع الثَّقَلان(30)

ويختم قصيدته بالتساؤل عما إذا كان في الإمكان أن تعود القيروان إلى سابق مجدها وعزّها ولكن كيف السّبيل إلى ذلك، بعدما لعب الزّمان بأهلها، وسلبتها الأيام حسنها وجمالها؟ فيقول:

أترى اللّيالي بعدما صنَعَتْ بِنا   تقضي لنا بتَواصُلٍ وتَدانِ؟
وتُعيدُ أرضَ القيروانِ كعَهْدِها   فيما مضى مِن سالِفِ الأزمانِ
أمسَتْ وقد لَعِبَ الزّمانُ بأهلِها   وتقَطَّعتْ بِهِمُ عُرَى الأقْرانِ
فتفرّقوا أيْدِي سَبَاً وتَشَتَّتوا   بَعْد اجتماعِهِمُ على الأوْطانِ(31)

كانت هذه مقتطفات من نونية ابن رشيق في بكاء القيروان، وهي قصيدة طويلة تبلغ خمسة وخمسين بيتاً، وقد صوّر لنا فيها الشاعر النكبة تصويراً دقيقاً، كما وصف حال المدينة في أيّام عزّها ومجدها وما آلت إليه بعد اقتحامها، جاء كل ذلك بأسلوب عربي مبين، على الرغم مما تسرّب إليه من جمل مضطربة ركيكة أحياناً، أمّا عاطفته فصادقة لأنّه من أهل المدينة الذين شردوا وأبعدوا عن ديارهم فجاءت عاطفته حزينة لأن قلبه يقطر ألماً وأسى على ما حلّ بمدينته الجميلة من دمار وخراب...

أمّا ابن شرف القيرواني (390-460هـ) صديق ابن رشيق السّالف الذّكر، فقد بكى مدينته هو الآخر بشعر رقيق، يدلّ على امتلاكه لموهبة شعرية، وقدرة فنية على قول الشعر وخوض غماره في مهارة وبراعة، ومما وصلنا من شعره في بكاء القيروان، قصيدته اللاّمية التي يصف فيها جالية القيروان بمدينة سوسة، وما أصابها من مهانة واحتقار، إثر فرارهم بعد نكبة مدينتهم، يقول:

آه لِلقَيروانِ! أنَّةَ شَجْرٍ   عن فؤادٍ بجاحِمِ الحُزْنِ يَصْلَى
حين عادتْ به الديارُ قُبُوراً   بل أقول: الدّيارُ منهنَّ أخْلَى
ثُمَّ لا شمعةٌ سِوَى أنجمٍ تخـ   ـطو على أُفقِها نَواعِسَ كَسْلَى
بَعْد زُهْرِ الشَّماعِ تُوقَدُ وَقْداً   ومِتانِ الذُّبالِ تُفْتَلُ فَتْلاً*
والوُجوهُ الحِسانُ أشْرقُ منْهُنَّ   وتَفْضُلْنَهُنَّ مَعْنىً وشَكْلا

* متان: ج. متن. المتان. ما بين كلّ عمودين -الذّبال: ج. الذّبالة: الفتيلة.

إلى أن يقول:

بَغد يوم كأنما حُشِرَ الخَلْـ ـقُ حُفاةً به، عَواريَ، رَجْلَى

ولهمْ زحمَةٌ هنالك تحكي زحمةَ الحَشْرِ والصَّحائفُ تُتْلَى

مِنْ أيامَى وَراءهُنَّ يتامى مُلِئوا حَسْرةً وشَجْواً وثُكْلا**

وحَصانٍ كأنَّها الشمسُ حُسْناً كَفَّنَتْها الأطمارُ نَجْلاءَ كَحْلا سما***

لَبِسُوا البالياتِ مِنْ خَشِنِ الصُّو فِ وعادَ النَّبيهُ في الناسِ غُفْلا

نادِبات: عَفراءُ تُسْعِدُ سُعْدَى وسُعادٌ تُجيبُ بالنَّوْحِ جُمْلا

ليس منهنَّ من يُوَدِّعُ جاراً لا، ولا حُرْمَةٌ تُشَيِّعُ أهْلا

كُلُّهُنَّ اغتَدَى الفِراقُ عليه فاقْتَحَمْنَ الجَلاءَ حَفْلاً فحَفْلا

مُزِّقُوا في البلادِ شَرْقاً وغَرْباً يَسْكُبونَ الدُّموعَ هَطْلاً و وَبْلا

لا يُلاقي النَّسيبُ منهمْ نَسيباً يَتَعَزَّى به ولا الخِلُّ خِلّاً(32)

والقصيدة في ثلاثة وثلاثين بيتاً، وهي من عيون الشعر العربي في هذا الفنّ، من حيث دقّة تصوير ما أصاب القيروانيين من ذلّ وهوان أثناء تعرّض مدينتهم للاقتحام من قبل الغزاة، ولابن شرف قصائد ومقطوعات أخرى في ندب القيروان والحنين إليها، ومنها قوله:

يا قيروانُ وَدِدْتُ أنِّي طائرٌ فأراكِ رؤيةَ باحثٍ مُتأصِّلِ

آهاً وأيَّةُ آهَةٍ تَشْفي جَوًى قَلْبٍ بنيرانِ الصَّبابةِ مُصطلي

أبدَتْ مفاتيحُ الخطوبِ عَجائباً كانَتْ كوامِنَ تحتَ غَيْبٍ مُقفَلِ(33)

والآن ننتقل إلى شاعر قيرواني آخر، وهو: أبو الحسن الحصري القيرواني، صاحب القصيدة الشهيرة التي مطلعها:

يا لَيْلُ الصَّبُّ متى غَدُهُ أقِيامُ السّاعةِ مَوْعِدُهُ(34)

ولد في حدود سنة عشرين وأربعمئة (420) للهجرة(35) بالقيروان، وفيها قضى شبابه، أي: نحو ثلاثين سنة من عمره، وبعد نكبة القيروان اضطرّ إلى الهجرة من وطنه كما فعل الشاعران السّابقان ابن رشيق وابن شرف من قبل، والتجأ إلى سبتة واستقرّ بها يدرّس علم القراءات ثم اجتاز إلى الأندلس، واتّصل ببني عبّاد في إشبيلية ومدحهم، ثم انتقل بين عواصم ملوك الطوائف، وأخيراً حلّ بمدينة طنجة، وبها توفي سنة ثمان وثمانين وأربعمئة للهجرة (488هـ)(36).

** الأيامى: جمع أيّم: من لا زوج له. الشجو: الحزن والهم.

*** الحصان: المرأة العفيفة البعيدة عن الريبة. النجلاء: واسعة العينين في جمال.

وقد آلمته نكبة القيروان كبقيّة شعراء عصره، فقال يندبها بقصيدة طويلة نقتطف منها هذه الأبيات:

موتُ الكرامِ حياةٌ في مَواطِنِهِمْ ... فإن هُمُ اغتربوا ماتوا وما ماتوا
يا أهلَ وُدّيَ لا واللهِ ما انتَكَثَتْ ... عندي عُهودٌ ولا ضاقَتْ مَودَّاتُ
لئِنْ بَعُدْتُم وحالَ البحرُ دونَكُمُ ... لَبَيْنَ أرواحِنا في النورِ زَوْراتُ
ما نِمْتُ إلّا لكيْ ألقى خَيالَكُمُ ... وأيْنَ مِن نازِحِ الأوطانِ نَوْماتُ(37)

إلى أن يقول:

أصْبَحتُ في غُرْبَتي لولا مُكاتَمَتي ... بَكَتْنِيَ الأرضُ فيها والسّماواتُ
كأنّني لم أَذُقْ بالقيروانِ جَنىً ... ولم أقُلْ ها لأحبابي ولا هاتُوا
ألا سَقى اللهُ أرضَ القيروانِ حَياً ... كأنّه عَبَراتي المُستهلّاتُ(38)

ونلاحظ أنّ الحصري أكثر براعة في الشّعر من صاحبيه: ابن رشيق وابن شرف، ولعلّ لآفة العمى التي أصيب بها الحصري دوراً في ذلك. وبكى القيروان أيضاً، بعد نكبتها، الشّاعر عبد الكريم بن فضال القيرواني، فقال:

كيفَ قَيروانُ حالُكِ المَ... ـعَرِ البَيّنُ سِلْكَكِ المَنظوما
كنتِ أمَّ البلادِ شرقاً وغرباً ... فمحا الدهرُ وَشْيَكِ المَرْقوما(39)

الخصائص العامة في شعر بكاء القيروان

في ختام بحثنا هذا، يجدر بنا أن نشير إلى بعض الخصائص العامة في شعر بكاء القيروان، وهي:

1-الشعراء الذين رثوا القيروان كلهم من أهلها، وقد ألجأهم الهلاليون إلى هجرها، والفرار منها، ولذا بالغوا في تصوير المأساة، أي ما نزل من صنوف التدمير والتخريب والعسف والهوان ...

2-الشعر فنّ من فنون الكلام، يعتمد على الصّور والأخيلة التي تقتفي أثر الحقيقة، وتلتصق بها، وبالنّظر إلى أنّ الحقيقة قد وقعت فعلاً، فإنّ علم المؤرخ وبحثه يجدان الحقيقة، وخياله وفنّه يوضّحان مدلولها(40) ولذلك يمكن أن يستفيد التاريخ من الشعر، ولكن لا يجب الاعتماد عليه كليّة ليكون وثيقة أو سنداً تاريخياً دون تمحيص وتدقيق....

3-بعض الشعراء لم يذكروا الهلاليين بسوء، وإنما أرجعوا المصير المحتوم، أي نكبة القيروان إلى القضاء والقدر، ودعوا الله أن يعيدها إلى سالف عهدها...

4-ما وصلنا من شعر هذا الفن، هو قصائد ومقطّعات، ولم يختص أيّ شاعر بهذا اللون من الشّعر ...

5-بالنسبة لطول النّفَس وقصره: لقد طالت قصائد بعض الشعراء كنونية ابن رشيق ولامية ابن شرف، وتائية الحصري، أمّا بقية الأشعار التي وصلت إلينا فمقطّعات قصيرة.

6- بالنسبة للوحدة الموضوعيّة: فقد جاءت قصائدهم ومقطّعاتهم كلاًّ متماسكاً، يصعب أن نجد فيها ثغرات، وقد أعطى هؤلاء الشعراء لهذا الفن أهمية فكانوا من أوائل الذين أفردوا له قصائد ومقطّعات..

7-تميّز شعر رثاء القيروان بصدق العاطفة، وحرارة الشعور، لأنّه يصدر عن عاطفة أسى عميق ويبدو لنا الحزن واضحاً في ثنايا القصائد والمقطوعات...

8-أمّا الأسلوب، ففي جملته سهل يمتاز بالموسيقى الحزينة، والرنّة الواجمة، والأنّة الوجيعة، وهو يختلف من شاعر إلى آخر، فأسلوب ابن رشيق ركيك، وقد يبلغ حدّ الإسفاف أحياناً ومردّ ذلك أنّ ابن رشيق كان ناقداً أكثر منه شاعراً، أمّا أسلوب ابن شرف فكان سلساً وألفاظه واضحة مألوفة، وقد برع في تصوير المدينة والهاربين منها، أمّا الحصري فكان أكثر براعة في الأسلوب من صاحبيه: ابن رشيق وابن شرف، فأسلوبه متين السبك، جميل اللفظ مشرق الديباجة، ولعلّ لآفة العمى التي أصيب بها الحصري دوراً في ذلك، أمّا ابن فضال، فلا نستطيع الحكم على أسلوبه وشاعريته لقلّة ما وصلنا من شعره في هذا الباب.

هوامش ومراجع

1-هو حسن بن رشيق، مملوك من موالي الأزد، ولد بالمسيلة سنة تسعين وثلاث مئة (390هـ) للهجرة ونشأ بها، وتأدب بها يسيراً وعلمه أبوه صنعته وهي الصياغة، وقال الشعر قبل أن يبلغ الحلم وتاقت نفسه إلى التزيّد من ذلك، وملاقاة أهل الأدب، فرحل إلى القيروان سنة ست وأربعمئة (406)، فأخذ عن جلّة علمائها، ثم اتصل بالبلاط الصنهاجي سنة سبع عشرة وأربعمئة (417هـ) ومدح المعز بن باديس، وأصبح من شعرائه المقربين.. (ابن رشيق: أنموذج الزمان في شعراء القيروان، ص: 439 -440، ط. تونس (1986)، وانظر عنه: ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج2 ص: 85 ط.إحسان عباس)، والعماد الحنبلي: شذرات الذهب، ج3، ص: 298 و السيوطي: بغية الوعاة، ج1، ص: 504 (طبعة القاهرة) وياقوت الحموي: معجم الأدباء ج8، ص:111 (طبعة القاهرة).

2-هو محمد بن أبي سعيد، المعروف بابن شرف القيرواني، الأديب الشاعر، ولد في مدينة القيروان سنة تسعين وثلاثمئة للهجرة، والقيروان في أوج ازدهارها رافلة بالعلوم، حافلة بالفنون، زاخرة بالعديد من العلماء والأدباء الكبار، فتلقى العلم والأدب عنهم، حتى نبغ وأجاد وأصبح من شعراء الدولة الصنهاجية المقربين، ونديماً لأميرها المعز بن باديس الذي حاز إعجابه، وحظي بعنايته هو وصديقه ابن رشيق، إذ كان المعز بينهما عوامل المنافسة والتحدي، وبقي ابن شرف في هذا الجو الأدبي الخصب حتى اقتحم الهلاليون القيروان سنة

449هـ، فرحل إلى صقلية ثم غادرها إلى الأندلس التي توفي بها عام ستين وأربعمئة للهجرة (ديوان ابن شرف ص: 19 وما بعدها) وانظر عنه: ابن بشكوال: الصلة، ج2، ص: 571 مكتبة الثقافة 1975م. وياقوت الحموي: معجم الأدباء، ج19، ص: 37،(ط. القاهرة 1963م).

3-أبو الحسن الحصري القيرواني (420-488هـ) ولد بالقيروان فيها طفولته وشبابه، أي نحو ثلاثين سنة، وبعد نكبة القيروان اضطر إلى الهجرة من وطنه كما هاجر غيره، واستقر في سبتة ثم رحل إلى الأندلس، وأخيراً حلّ بطنجة سنة 483هـ، قادماً إليها من عواصم الأندلس، واستقر فيها حتى أدركته المنية سنة 488هـ (انظر حياته وشعره بالتفصيل في كتاب، محمد المرزوقي والجيلاني بن الحاج يحيى: أبو الحسن الحصري القيرواني).

4-هو أبو الحسن عبد الكريم بن فضال القيرواني، عاش في القرن الخامس الهجري، وشهد نكبة القيروان سنة 449هـ ورثاها كبقية شعراء عصره... (انظر عنه: الخريدة للأصفهاني: قسم شعراء المغرب والأندلس ج2، ص: 188 وديوان الحصري القيرواني أبو الحسن)، ص: 38.

5-ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب، ج1، ص: 347 وانظر ما بعدها، وانظر أيضاً: المسعودي: مروج الذهب، ج3، ص: 511، وما بعدها (ط. الجزائر).

6-المسعودي: المصدر السابق الصفحة نفسها.

7-المسعودي: المصدر نفسه، ص: 511-512 وردت الأبيات دون ذكر قائلها، ووجدت اسم الشاعر في كتاب الدكتور الطاهر أحمد مكي: دراسات أندلسية، ص: 255، لكنه لم يذكر المصدر الذي استقى منه المعلومة.

8-المسعودي: المصدر السابق، ص: 513-514.

9-الدكتور الطاهر أحمد مكي: دراسات أندلسية، ص: 226-255.

10-ابن قتيبة: الشعر والشعراء، ص: 586 (ط. دار إحياء العلوم -بيروت). وانظر أيضاً، الجاحظ: الحيوان، ج1، ص: 224و 354. (تحقيق عبد السلام هارون).

11-ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب، ج2، ص: 129 وانظر أيضا: المسعودي: مروج الذهب، ج4، ص: 236، 242 وما بعدها.

12-ابن الرومي: الديوان، ج2، ص: 419 (تحقيق الدكتور حسين نصار).

13-المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

14-الدكتور عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، ص: 320.

15-الدكتور الطاهر أحمد مكي: دراسات أندلسية، ص: 229.

16-انظر عن الفتنة: ابن عذاري: البيان المغرب ج3، ص: 42 وما بعدها (ت: ليفي بروفنسال. و: ج.س. كولان).

17-ابن الخطيب: أعمال الأعلام، ونشر باسم تاريخ إسبانيا الإسلامية، ص: 107، وانظر القصيدة كاملة هناك (107-108) تحقيق ليفي بروفنسال، ط2، 1956، نقلاً عن الدكتور الطاهر أحمد مكي: المرجع السابق، ص: 240.

18-ابن الخطيب: المصدر السابق، ص: 105، نقلاً عن الدكتور إحسان عباس: تاريخ الأدب الأندلسي (عصر سيادة قرطبة)، ص: 138-139.

19-ابن عذاري: المصدر السابق، ص: 110.

20-انظر المصدر السابق، الصفحة نفسها، وانظر أيضاً: ابن بشكوال: الصلة، ج1، ص: 35 (ط. القاهرة: 1955م).

21-ابن شرف، الديوان، ص: 20 (تحقيق: د.حسن ذكرى حسن).

22-المصدر نفسه، ص: 24.

23-24-ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب، ج3،

ص: 298 وانظر ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج2، ص: 85 والسيوطي: بغية الوعاة، ج1، ص: 504 (ط.القاهرة) وياقوت الحموي: معجم الأدباء، ج8، ص: 111 (ط.القاهرة).

25-رابح بونار: المغرب العربي، تاريخه وثقافته، ص: 360-361.

26-رابح بونار: المرجع نفسه، ص: 361.

27-28-29-30-نفسه، ص: 362.

31-المرجع نفسه، ص: 363.

32-ديوان ابن شرف، ص: 89-90-91-92. (تحقيق. د.حسن ذكرى حسن).

33-المصد نفسه، ص: 86.

34-ديوان الحصري، ص: 143 (تحقيق محمد المرزوقي والجيلاني بن الحاج يحيى).

35-المصدر نفسه، ص: 23، وانظر ما بعدها.

36-المصدر نفسه، ص: 81.

37-المصدر نفسه، ص: 125.

38-المصدر نفسه، ص: 125-126.

39-المصدر نفسه، ص: 38.

40-انظر ايمْري نفْ: المؤرخون وروح الشعر، ص: 2 (ترجمة الدكتور توفيق اسكندر) ط. دار الحداثة.

التأسيس في الفكر العربي

محمد الهادي عياد

قراءة

في التراث نطرح فيها إشكالية ما بعد التأسيس في بعض القضايا اللغوية، ذلك أن التأسيس في قضايا الفكر العربي- من وجهة نظرنا- كان، ولعله ما زال، ظرفياً تدعو إليه الحاجة، ويصبح من رواسب الفكر حالما تنتهي تلك الحاجة، ولا يقع الرجوع إليه أو استثماره في كثير من الأحيان...

فماذا نفعل إذا ما اضطرتنا الظروف مرة أخرى لدراسة نفس الموضوع أو موضوع آخر يقرب منه؟

هل نستثمر ما وقع تأسيسه وننطلق من النتائج التي وقع التوصّل إليها ونطوّرها لنجعلها تواكب الحداثة أم نسقطه؟

وهكذا يكون العود إلي نقطة البداية، وبذلك يكون الفكر العربي في حالة تأسيس متواصل... وتلك قضية أخرى...

فما التأسيس؟ أهو تأسيس واكتفاء أم تأسيس واستثمار وبناء؟

التأسيس في اللغة من أسّ البناء يؤسّه أسّاً أي أسّسه تأسيساً. يقال: أسّستَ داراً إذا بنيت حدودها ورفعت قواعدها (اللسان 60/1).

هذا المفهوم المعجمي للكلمة شهد تطوراً ووقع التوسع في دلالته وأصبح يشمل ميادين فكرية وعلمية، فشاعت في الاستعمال عبارات مثل: تأسيس نظرية أو تأسيس اتجاه فكري أو سياسي أو ديني!

ولكن كيف يكون التأسيس؟

هل ينشأ من عدم أم يطوّر واقعاً اعتماداً على موروث؟

ثـم مـا هي الغاية من التأسيس؟ هل هو تأسيس من أجل التأسيس أم تأسيس يهدف إلى وضع نظـام يُحـتذى بـه ويكـون مثالاً يُقدّ عليه بحيث يبقى مجالاً للاستثمار لا ينتهي، ومعيناً للبحث لا ينضب؟

وهل يكون تأسيس قضية "ما" أو نظرية "ما" مكتملاً وتاماً بحيث تُضفي عليه هالة من القداسة، أم يكون متطوراً ومسايراً لحاجة الفكر المتجددة واللامتناهية؟

إن القضية الأهم في طرح هذه الإشكاليات هي: جدلية الدافع أو الوازع، كما يسميه ابن خلدون، يعني: متى يكون التأسيس وما هي دوافعه؟ أهي الحاجة الملحة أم هو الهوى والرغبة؟

تمثل هذه الإشكاليات وجوه مضلع قضية التأسيس. وليست غايتنا في هذا البحث مناقشة مختلف هذه الوجوه وإنما أردنا تعميق النظرة في قضية واحدة عسانا نفلح في لفت الانتباه إليها لمزيد التعمق فـيها، لأنـنا نـرى أنها أم الإشكاليات التي تطرحها قضية التأسيس ألا وهي قضية استثمار ما وقع تأسيسـه للتقدم بالعلم والإسهام في تطوير المعرفة الإنسانية. ذلك لأن فعل التأسيس قرين فعل النقد، فكـل تأسـيس يتبعه نقد، والنقد يوفر الأرضية الملائمة لتطوير التأسيس ويؤمن له انفتاحاً متواصلاً يجعله فاعلاً في صلب الحداثة ومتابعاً لخطى الفكر البشري.

لـيس التأسيس في نظرنا خلقاً وإبداعاً فحسب!.. وإنما هو أيضاً استثمار وإضافة! هذه الإضافة قد تمليها ظروف حضارية أو اجتماعية أو سياسية...

ولئـن كان تأسيس نظرية في الفلسفة أو في الأدب من الصعوبة بمكان، فإن التأسيس في مجال اللغة أصعب، ذلك لأن للغة قواعد تحدد مجال الإضافة.

إن المعروف عند بعض الناس مثلاً هو أن "سيبويه" (ت 180هـ) هو مؤسس علم النحو! ولكن إلـى أي حد يصدق هذا الرأي، خاصة وأننا نجده يروي معظم آرائه عن الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت175هـ)؟ فهل أتى بقواعد جديدة وهل ابتكر نظاماً نحوياً جديداً؟ طبعاً لا!..

إن مـزية "سيبويه" تتمثل في كونه جمع التراث النحوي ودرسه ونظمه وبوّبه تبويباً جعله يُبرز مـن خلالـه فكراً نحوياً يقوم على منطق اللغة وعلى الظروف الحياتية للمتكلمين بها، وهكذا يكون شرّع للتفكير اللغوي وأسّس فكراً نحوياً!

وكذا فعل ابن خلدون (ت808هـ) في تأسيسه لعلم الاجتماع، إذ انطلق من نقد التاريخ واستنتج قواعد سير المجتمعات البشرية فأسس علم العمران.

سـقنا هذيـن المثاليـن لأنهما يمثلان محطتين هامتين في التراث العربي ويؤكدان قدرة الفكر العربي على تأسيس نظريات يمكن أن تكون مرجعاً للفكر البشري.

إن قضية التأسيس تمثل مشكلاً عويصاً كثر فيه النقاش وما زال، وهو في نفس الوقت موضوع انقسـام في الآراء بين الباحثين. لأن الباحث يجد نفسه أمام إشكال هام يمس هويته: هل يؤسس من

جديد؟ أم يرجع إلى التراث ليدرس ما وقع تأسيسه لنقده واستثماره وتطويره، أم يأخذ النظريات الجاهزة التي أسسها علماء الأمم الأخرى ويسقطها إسقاطاً بحيث يجعلها قالباً يصب فيه موروثه الفكري ويخضعه إخضاعاً حتى ينصاع للقالب كما هو الحال اليوم في بعض الدراسات اللسانية العربية التي تأبى إلا أن تُخضع نتائج الفكر العربي لمقولات غربية؟

لعل الإعجاب بالغرب وسيطرة الثقافة الغربية على البلدان التي عاشت الاستعمار والتشكيك في الهوية والتنكر للتراث عوامل سيطرت على الفكر العربي الذي ظل يحاول التأسيس وبناء النهضة على مختلف الأصعدة منذ ظهور حركة الإصلاح في أواخر القرن الماضي وحتى اليوم. وها نحن ما زلنا نتوق إلى التأسيس ولم ننته منه بعدا!.. وهذا أوجد فينا شيئاً من التشتت وعدم الثقة بقدرتنا على الإبداع!.. وذلك يعود-حسب رأينا- إلى أننا لم نستثمر بعدُ ما وقع تأسيسه، وكمثال على ذلك نسوق مثالين لنمطين من أنماط التأسيس في علم اللغة.

الأول: تأسيس انطلاقاً من مبادئ وقع إقرارها من قبل، أي استثمار لتأسيس سابق وتطويره ومثال ذلك: تأسيس نظرية الدلالة عند الأصوليين.

الثاني: تأسيس في ميدان بكر، ومثال ذلك تأسيس مبادئ استحداث المصطلحات العلمية العربية.

إن التأسيس، انطلاقاً مما وقع تأسيسه سابقاً، يُعدُ عملية فكرية واعية أدرك أبعادها علماء الأصول، لذلك سعوا إلى استثمار البحوث السابقة في علوم اللغة ليتمكنوا من استخراج الأحكام الفقهية. وبما أن التأسيس يقتضي تشريعاً، فإن نظرية الدلالة عند الأصوليين شرع لها الإمام الشافعي (ت205هـ) ثم الغزالي (ت505هـ) ثم الآمدي (631هـ) وغيرهم...

إن البحث في دلالة النص اضطرهم إلى البحث في دلالة الكلمة، فدرسوا دلالة الكلمة اللغوية ودلالتها النحوية، كما تعمقوا في بحث الدلالة الإفرادية والدلالة التركيبية.

ونظرية الدلالة هذه تنصهر في منظومة فكرية متكاملة العناصر، "إذ كان مصطلح "بيان" يشمل كافة الأساليب والوسائل التي تساهم في تحقيق كل ما يتم تبليغه".(1) بل إن البيان عند الجاحظ (ت 255هـ) هو اسم جامع لما تتحقق به عملية الإبلاغ والإفهام، أي التبيين.

والدافع إلى نشوء نظرية البيان هو فهم النص الديني والقرآن بالأساس. "وهذه الدراسات البيانية انتقلت بالبيان العربي من حالة اللاوعي، حالة العفوية اللغوية، إلى حالة الوعي: حالة التفكير المنظم."(2)

لقد كان الدافع الأساسي لظهور نظرية الدلالة العربية ومن قبلها علم البيان العربي محاولات العلماء فهم ما استغلق عليهم من آي القرآن. ويمكن اعتبار الخطوط الأولى لتأسيس علم الدلالة قام بها ثلاثة فقهاء هم:

1-مقاتل بن سليمان (150هـ) إذ اهتم بتعدد معاني القرآن في كتابه "الأشباه والنظائر في

القرآن الكريم".

2-يحيى بن الفراء (207هـ) مؤلف كتاب: "معاني القرآن" الذي طرح فيه إشكالية التجوز في معاني القرآن.

3-أبو عبيدة معمر بن المثنى (215هـ) الذي درس الأساليب البلاغية في القرآن في كتابه: "مجاز القرآن".

ولعل محمد بن إدريس الشافعي يُعتبر واضع حجر الزاوية في علم الدلالة فقد عرّف البيان بأنه "اسم جامع لمعاني مجتمعة الأصول متشعبة الفروع"(3).

لقد كان الشافعي لغوياً وفقيهاً ورأى أنه لا يمكن استخلاص المضامين الشرعية من القرآن إلا **بالرجوع إلى اللغة واستثمار النتائج التي وصلت إليها نظرية البيان العربي**. "لذلك كان المنطلق عند علماء الأصول منطلقاً بيانياً يهتم بدراسة الألفاظ والتراكيب والسياقات من حيث دلالتها على معاني النص الديني التي تُمكنهم من استنباط الأحكام. وهكذا تأسست لديهم نظرية دلالية تعتمد علوم اللغة أساساً للبحث فلا يعتد باللفظ المفرد، وإنما يدرس ضمن منظومة اللغة التي تحدد شكل اللفظ ووظيفته داخل شبكة العلاقات التي تربطه مع النص"(4).

هكذا أسس الأصوليون نظريتهم في علم الدلالة انطلاقاً من الدلالة الوضعية للكلمة، لأن اللفظ يجب أن يكون "على هيئة تكوينية ودرجة وضوحية في مساق أدائي يهيئ للسامع العالم بمواضعات اللغة القدرة على إدراك المعنى" له ذلك اللفظ في شرعة المتكلمين."(5) لهذا سيفرق الأصوليون بين: **دلالة الكلمة والدلالة بالكلمة**. إن محل دلالة **الألفاظ** القلب، ومحل الدلالة **بالألفاظ** اللسان. وكلتا الدلالتين تنقسم إلى أصناف تنضوي تحتها أصناف.

وتبعاً لذلك تكون الدلالة عندهم إما دلالة ثبوتية أو دلالة إدراكية. فالدلالة الثبوتية هي التي تدل على مقاصد النص الحقيقية، أي مقاصد الشريعة، "وهي دلالة قصدية ثابتة لا تحول ولا تزول، فهي دلالة حقيقية تابعة لقصد المتكلم وإرادته"(6) كما يقول ابن قيم الجوزية (ت751هـ)، وهذا المعنى القصدي بعيد المنال فهم يقولون في بيان النص الديني ما يفهمون منه، لا ما هو مراد ومقصود من الصادر عنه النص- أي الله- ولذا تكون **الدلالة الحقيقية** للنص الديني أمراً مُعجزاً. أما **الدلالة الإدراكية** فهي الدلالة التي يفهمها الناس من النص الديني وهي "دلالة حائلة متغيرة تابعة لفهم السامع وإدراكه وجودة فكره ومعرفته بالألفاظ ومراتبها."(7)

وبواسطة الدلالة الإدراكية يعللون تفاوت درجات فهم النص عند المتلقين، فمن كان متقدماً في المعرفة وعالماً باللغة أكثر من غيره كان فهمه أقرب لمقاصد النص، لذلك اعتنوا عناية كبيرة بدراسة اللغة وبتدقيق دلالة الألفاظ لأن اللغة عندهم آلة فهم النص والدلالة مركب العبور للارتقاء إلى معرفة مقاصد النص. لذلك نراهم يدققون في فهم الدلالة اللفظية تدقيقاً يبعث على الإعجاب من تمكنهم من الإحاطة بمختلف المعاني التي يدل عليها اللفظ.

وكمثال على ذلك نورد المعاني التي أسندوها لصيغة الأمر كما جاءت عند الآمدي.(8)

هــذه الصيغ تصل إلى خمس عشرة صيغة أي خمسة عشر معنىً اتفق أهل الأصول على أنها مجاز ما عدا الطلب والتهديد والإباحة وفي ذلك مسائل فتحدثوا عن:

المندوب والإرساء والوجوب. (ج2/144).

صيغة الأمر العُرْيِ من القرائن (ج2/155).

الأمر المتعلق بشرط (ج2/161).

الأمر المطلق (ج2/165).

الأمر بالشيء على التعيين (ج2/170).

ورود صيغة: افعل بعد الحظر وكيف تدل على الوجوب عند البعض وعلى الإباحة عند البعض الآخر (ج2/178).

الأمران المتعاقبان (ج2/184).

إن مثل هذا التدقيق في دلالة صيغة الأمر يدل على وعي عميق بقيمة الدلالة، كما يدل على أن **علمــاء الأصــول كانوا واعين بأنهم بصدد تأسيس علم جديد انطلاقاً من استثمار البحوث اللغوية والبيانية السابقة.**

هكذا يبدو جلياً أن المرجع الأول لعلم الأصول هو **البحث في علاقة اللفظ بالمعنى** وهذا البحث جــرَّهم إلى التعمق في درس اللغة. لقد ناقشوا عديد القضايا اللغوية والبلاغية **واستطاعوا أن يضعوا الأسس لنظرية متكاملة في الدلالة بحثاً ومنهجاً تتعالق فيها علوم اللغة وعلم الأصول** استخرجوها مــن تدبُّــر الــنص الدينــي ومن دراسة الكلمة من حيث الشكل والمعنى، **لم يدرسوا الكلمة بصفة مــنعزلة، بــل درسوها كوحدة منضوية تحت نظام، مندرجة ضمن شبكة من العلاقات**، وهي رؤية تجعــل مختلف العلوم منضوية تحت نظام النحو الذي يؤسس الدلالة ويحقق التواصل، ونظام النحو هو منطلق اللغة الذي يسير مختلف العلاقات التي تربط الكَلِم بعضه ببعض.

نلاحــظ إذن أن **علماء الأصول استثمروا ما جاءت به النظرية البيانية العربية وأضافوا إليها ما توصلوا إليه وأدى بهم البحث إلى تطوير نظرية البيان وأسسوا علم الدلالة.**

والســؤال الــذي نطــرحه نحن اليوم هو: هل استفدنا من تجربة علماء الأصول، وهل حاولنا اســتثمار مــا أسســوه فــي علم الدلالة، أم إننا تركناه جانباً واستوردنا نظريات الغرب في الدلالة وأسقطناها على تراثنا إسقاطاً وجعلناها مثالاً يُحتذى، وعلماً يصعب التوصل إليه؟

إننــا نــرى أن فيما وصل إليه علماء الأصول من تصنيف لأنواع الدلالة أمراً لافتاً للانتباه ولا يقــل قــيمة عــن محتوى النظريات الغربية الحديثة، لقد اكتشفنا الكثير من نقاط التقاطع بين الفكر اللســاني والفكــر اللساني الغربي، وهذا أم سنبيِّنه في بحث آخر. فهل آن الأوان إذن لاستثمار هذا الموروث الهام والاستفادة مما جاء فيه؟

كانت تجربة علماء الأصول هذه مثالاً سُقناه لنبين أن التأسيس قد يكون مواصلة لما وقع تأسيسه واستثماراً له يؤدي إلى تطويره وجعله مواكباً للحداثة.

والمثال الثاني الذي نسوقه الآن لمناقشة قضية التأسيس في ميدان بكر يتمثل في تأسيس علم المصطلح العربي إبان حركة النهضة العلمية العربية التي اعتمدت بدرجة أولى على تعريب علوم الأمم التي شهدت حضارات متقدمة، ولم تكن حالهم آنذاك بأفضل من حالنا اليوم، إذ كانت الترجمة بالنسبة إليهم عائقاً كبيراً وكانوا بين أمرين: أخذ العلوم بلغتها الأصلية أو تعريبها. فمالت همتهم إلى التعريب واصطدموا بالمشاكل التي تطرحها الترجمة وأهمها: **كيف سيؤسسون مصطلحات للتعبير عن المفاهيم العلمية المستحدثة؟ كيف سيؤسسون خطاباً علمياً عربياً؟**..

لقد كانوا واعين بأنهم بصدد تأسيس خطاب علمي مستحدث في اللغة ورأوا أن قانون حياة اللغة يقتضي أن تثري اللغة نفسها بنفسها لتواكب ما يجدّ، وتفرض نفسها كأداة بإمكانها أن ترتقي إلى ما يرغب فكر متكلميها في التعبير عنه، فأسسوا ثوابت نظرية لخلق المصطلح قوامها ثلاثة مبادئ أساسية تمثل في:

1- **الاتجاه إلى رصيدهم اللغوي يبحثون فيه** عن مقابلات للمفاهيم العلمية المنقولة فأسعفتهم اللغة "بما كان العربي يستعمله للتعبير عن واقعه وعما يعتري حياته، من ذلك نجد أسماء النبات وأسماء الحيوانات الموجودة في الرسائل، كرسالة الإبل للأصمعي..."(9).

2- **الاتجاه إلى توليد مصطلحات جديدة** إن لم يجدوا المقابل لها في الرصيد اللغوي. وللتوليد عندهم مستويان: مستوى عربي فصيح ومستوى أعجمي (والمولّد من الألفاظ هو المستحدث، أي الذي لم يكن موجوداً في معجم اللغة والذي وقع توليده تحت ضغط الحاجة). ولتوليد المصطلح طُرق عديدة يمكن تصنيفها إلى صنفين: توليد شكلي وتوليد دلالي.

يعتمد التوليد الشكلي على ما توفره اللغة من إمكانيات ذاتية للتطور ويتمثل في تغيير شكل الكلمة بالاشتقاق أو بالتركيب أو بالنحت. هذا النوع من التوليد يوفر إمكانيات كبيرة لخلق المصطلح انطلاقاً من الوحدة المعجمية البسيطة ومن التغيرات الشكلية التي تطرأ عليها وفقاً للموازين الصرفية، فهو استحداث في صلب اللغة، اعتماداً على قواعد اللغة.

أما التوليد الدلالي فهو كذلك وسيلة من وسائل الخلق المعجمي ويتم عن طريق تحويل دلالة الألفاظ من معناها الوضعي إلى المعنى الاصطلاحي.

إن الحاجة هي أم الاختراع كما يقال، والحاجة هي التي تدفع الباحث أو الناقل إلى استعمال المجاز لإيجاد المقابل للفظ الذي ينقله. إن إيراد المعنى المقصود بغير اللفظ المعتاد هو اجتهاد يقوم به المترجم حتى يتجاوز ما يعترضه من صعوبات.

3- **الاتجاه إلى الاقتراض**، ويتفرع إلى الدخيل والمعرب.

هكـذا نشـأ علم المصطلح العربي وهكذا وضع المترجمون الأوائل الأسس النظرية لاستحداث المصطلحات العلمية حتى تبقى اللغة دوماً تغني نفسها بنفسها.

لقـد كـان العلمـاء العرب مدركين أنهم بصدد تأسيس مصطلحات لم تكن موجودة في لغتهم فأخضـعوا اللغـة للتعبير عن هذه الإحداثات الجديدة فخضعت لهم واستجابت لرغباتهم الشيء الذي يدل على قدرة العربية على التعبير عن المفاهيم العلمية الدقيقة.

نسـتنتج ممـا سـبق أن العلماء العرب قد أسهموا في تطوير لغتهم في نفس الوقت الذي كانوا يؤسسون فيه علماً جديداً ويصنعون معرفة غير مألوفة!..

فمـا هوموقفنا اليوم من هذا الإرث الذي أسسوه؟ كيف نستغله ونطوره لنواكب النهضة العلمية الكونية؟

هـل بإمكاننا اليوم أن نستفيد من تجربتهم ونؤسس خطاباً علمياً معاصراً نطوع له لغتنا ونوجد له من تصاريف أوجه الكلام ما به يستطيع أن يعبر عن أدق المعلومات العلمية؟

إن القضـية التي تطرح اليوم هي قضية توحيد المصطلح، وإننا نتساءل عن دور مجامع اللغة العربـية وعن مواقفها من اختراع المصطلحات والاتفاق على توحيدها وتعميمها، فكيف نستفيد إذن مـن تجـربة السـابقين لنبني نهضة علمية ونكتبها بلغة عربية؟ هل نرجع إلى المصطلحات القديمة ونـأخذ مـنها ونحيـيها ونعمل على تطويرها لمواكبة الحداثة؟ هل نستفيد من المبادئ التي أسسها القدمـاء لاستحداث المصطلح أم نطرح من جديد قضية التأسيس ونبقى في حلقة مفرغة ونحدث من اللاقضية قضية ونشتت الجهود؟

إن تأسيس علم المصطلح عندنا ليس أحادي المصدر، لأن الوحدة الجغرافية والسياسية متصدعة عـند الناطقيـن بالعربية، بل إن بعض الناطقين بالعربية يتنكرون لانتمائهم العربي ويقاومون فكرة تأسـيس علم مصطلح عربي. وإننا نتساءل: بما أن لغة العرب واحدة لماذا لم يؤسس العرب مجمعاً واحداً للغتهم؟

إن تعـدد المصطلح الواحد في نفس اللغة يفرق ولا يوحد!.. إن العلماء يجدون أنفسهم اليوم في تمزق: أي مصطلح يستعملون؟

وللخـروج مـن المشكل يهجر علماؤنا في بعض الأحيان اللغة العربية ويكتبون بلغات أجنبية لأنهـم يعـرفون أن تمرير العلم، باستعمال مصطلحات أجنبية يفهمها كل العرب، أجدى وأنفع. فهم يـتوقعون أن الجـدوى لا تحدث إذا ما استعملوا مصطلحات عربية، ذلك أن كل بلد عربي تقريباً له مصـطلحاته التـي أنتجها مجمعه وكمثال على ذلك نسوق اختلاف مصطلحات علم الألسنية من بلد عربي إلى آخر!

لقـد كانت اللغة العربية قوية إبان النهضة الفكرية في القرون الإسلامية الأولى فأسست خطاباً علمياً متطوراً. إن اللغة التي أدت هذه المهمة في السابق طوال ثمانية قرون تبدو، في نظرنا، قادرة

على تأديتها في الحاضر وبإمكانها استيعاب المفاهيم العلمية الحديثة!..

إن تأسيس وحدة المصطلح يقتضي تأسيس وحدة الأمة، إذن أين يكمن العجز؟.. هل يكمن في اللغة أم في المتكلمين باللغة!..

إننا نوافق ما ذهب إليه الأستاذ المسدي في قوله: "إن مدار الحديث عن قدرة أي لسان من الألسنة على صياغة المصطلح العلمي أو قصوره عنها إنما هو من القضايا الزائفة لأنه إشكال غير ذي موضوع، فما من لغة من لغات البشر إلا وهي في ذاتها مهيأة بالطبع والحيلة لاستيعاب الصوغ الدلالي الجديد عن طريق التوليد الاصطلاحي المستحدث وإنما القدرة أو القصور في أهل اللغة لا في اللغة ذاتها."(10)

ونحن نرى أن تأسيس نظرية "ما" في علم "ما" يقتضي الرجوع إلى التراث واستثمار ما وقع فيه من تأسيس مادة ومنهجاً بالنقد والإضافة وتدعيم حاصل هذه العملية الإجرائية بالتفاعل مع الواقع الحضاري للأمة والمستجدات الفكرية التي يفرضها العصر والاستفادة مما توصل إليه العلم في الكون والاطلاع على تجارب الغير دون الذوبان فيها، ذلك أن لكل شعب خصائصه الجغرافية والاجتماعية والفكرية، ولكل لغة خصائصها الذاتية وسماتها الخاصة التي يطبعها بها نمط حياة المتكلمين بها.

تطرح اليوم قضية الحداثة والمعاصرة، ولكن الإشكالية التي تعترضنا هي: هل علينا مواكبة الحداثة أم المساهمة في صنعها؟

إن مواكبة الحداثة أمر ضروري ولكن المشاركة في صياغتها أوكد وأجدى!...

■ **الإحالات**

1-الجابري محمد عابد: *بنية العقل العربي- ط1/ المغرب 1986/ ص:20.*

2-*نفسه/ نفس الصفحة.*

3-الشافعي محمد بن إدريس: *"الرسالة" تحقيق أحمد شاكر- ط عيسى الحلبي القاهرة 1358هـ ص: 20.*

4-عياد محمد الهادي: *الخطاب العلمي في التراث: خصائصه الأسلوبية- أطروحة دكتوراه/ مخطوط/ ص:24.*

5-توفيق محمود سعيد: *دلالة الألفاظ عند الأصوليين- ط1/ مصر 1987/ ص:11.*

6-ابن قيم الجوزية: *أعلام الموقعين عن رب العالمين- تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ط1 بيروت 1993/ ج3/ ص:350.*

7-*نفس المرجع ص:307.*

8-الآمدي علي بن محمد: *الإحكام في أصول القرآن- تعليق عبد الرزاق عفيفي- ط2 1402هـ بيروت ج2.*

9-ابن مراد إبراهيم: *المعجم العلمي العربي المختص حتى منتصف القرن الحادي عشر الهجري، دار الغرب الإسلامي 1993/ ص:92.*

ويمكن الاستفادة في هذا الموضوع من كتابي المؤلف:

1-المصطلح الأعجمي في كتب الطب والصيدلة العربية ط/دار الغرب الإسلامي 1985/ حيث حلل طرق توليد المصطلح وعدّد أصنافه وبيّن أصوله بكل دقة.

2-دراسات في المعجم العربي/ ط دار الغرب الإسلامي 1987.

10-المسدى عبد السلام: تأسيس القضية الاصطلاحية- تأليف مجموعة من الأساتذة/ ط بيت الحكمة تونس 1989- مقال: صياغة المصطلح وأسسها النظرية.

الحُمْس
من قبائل العرب

د. محمد ضاهر وتر

الحُمْس

، والأحَـامس، والأحمـاس: جمـع، ومفـرده: الأَحْمَس، وحَمِسَ الأمر حَمْسا. وللحُمْس معنيان:

المعنى الأول: " المتشددون في الدين، إذ كانوا يقفون بـ(نمرة)، وباقي القبائل بـ(عرفة)، ويلتقون بـ(مزدلفة) للإفاضة[1]، ويطوفون حول البيت بملابسهم، ويطوف غيرهم عرياناً"[2]، لاعتقادهم أن هذه الثياب قد اقترفت فيها الذنوب، وعصوا الله فيها، ويسمون تلك الثياب التي نزعوها بـ(اللقيّ)[3]، وينطبق نزع الثياب على الرجل والمرأة على السّواء[4]، وتطوف المرأة وهي تقول:

اليوم يبدو بعضه أو كله ... وما بدا منه فلا أحلّه[5]

وقد جاء الإسلام فمنع طواف العريّ، وألزم كل من يطوف أن يلبس لباس الإحرام[6]. ومن مظاهر التشديد في الدين: أن الحمس يحرمون على أنفسهم أكل الطيبات من الرزق، فلا يذوقون السمن والزبد واللحم وغير ذلك، ولا يأكلون من نبات الحرم، إذا أرادوا الحج ماداموا حرماً. ولا يلبسون ما صنع من الوبر والشعر، فلا يغزلون، ولا ينسجون، وإنما كانوا يكتفون أن يجلسوا بظل الأدم. ولا يظلمون في معاملتهم مع غيرهم، ولا ينقضون الميثاق، ولا يخفرون الذمة ماداموا في الأشهر الحرم. التي كانوا يعظمونها ويتقيدون بحرمتها، وكانوا يقيمون في الحرم، ويرون في أنفسهم

---

(1) الأزرقي ــ أخبار مكة: 121/1 ومابعدها.
(2) ابن حبيب المحبر: 180 ومابعدها.
(3) الأزرقي ــ أخبار مكة: 111/1، الزمخشري ــ الكشاف: 60/2.
(4) صحيح مسلم: 162/8، ابن هشام ــ السيرة النبوية على هامش الروض: 133/1.
(5) الأزرقي ــ أخبار مكة: 117/1.
(6) الأزرقي ــ أخبار مكة: 111/1.

بأنهم طبقة الحُمْس، فيقولون: نحن أهل الحرمة وولاة البيت وقطان مكة وسكانها، فليس لأحد من العرب مثل حقنا ولا مثل منزلتنا، ولا تعرف العرب مثل ما نعرف[1]". وإذا أرادوا متاعاً أو طعاماً من بيوتهم، فلا يدخلونها من أبوابها وإنما يأتون من ظهورها، ويحرمون المرور من الباب أو تجاوزه من الأسكفة، ويعملون أعمالاً لم تكن العرب تحرمه أو تمنعه عن نفسها[2]؛ وقد جاء الإسلام فأنكر عليهم ذلك، وصحح مسيرتهم، قال الله عزّ وجلّ {وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا.....}[3].

وفي رواية أبي صالح عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: "كان الناس في الجاهلية وفي أول الإسلام إذا أحرم رجل منهم بالحج، فإن كان من أهل المدر ــ يعني أهل البيوت ــ نقب في ظهر بيته، فمنه يدخل ومنه يخرج، أو يضع سلماً فيصعد منه وينحدر عليه. وإن كان من أهل الوبر ــ يعني من أهل الخيام ــ يدخل من خلف الخيمة، إلاّ من كان من الحُمْس[4]". وقال النبي صلى الله عليه وسلم لقطبة بن عامر الأنصاري زمن الحديبية: "إني أحمس"[5]، أي من القوم الّذين لا يدينون بدين الحلة. وظلوا على هذا التشدد في الدين حتّى بعد دخول الإسلام، فقد كان أحد الصحابة [6] قائماً في الشمس، نذر ألا يقعد ولا يستظل ولا يتكلم، ولا يصوم، فقال النبي صلى الله عليه وسلم حين رآه على هذه الحالة: "مُرُوهُ فَلْيَتَكَلَّمْ، وَلْيَسْتَظِلَّ وليقعد وليتم صومه."[7]؛ وكان الحمس حتى بعد دخول الإسلام يقفون بالمزدلفة، ومن سواهم يقفون بعرفة، حتى أنزل الله تعالى: (... ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ...)[8]، وعائشة رضي الله عنها أكدت هذا المعنى في حديثها[9]..

المعنى الثاني: الشجاعة والمنع والمحاربة. وفي الحديث: "أما بنو فلان فَمُسك أحماس[10]". أي شجعان؛ وفي حديث عرفة: "هذا من الحمس"[11]، أي من الشجعان. وقال ابن الأعرابي في قول عمرو "بِتَثْلِيثَ مـا ناصَيْت بعدي الأحامسا."[12]. أي الشجعان، وقال الزمخشري: "وقعوا في هند

---

[1] ابن هشام ــ السيرة النبوية على هامش الروض: 138/1.
[2] ابن قتيبة ــ المعاني الكبير: 998/2.
[3] سورة البقرة ــ الآية: 189.
[4] القرطبي ــ الجامع لأحكام القرآن: 720/1.
[5] ابن كثير ــ تفسيره ــ 327/1، السيوطي ــ الدر المنثور: 204/1.
[6] هذا الصحابي هو أبو إسرائيل من الأنصار، اختلف في اسمه راجع ابن الأثير ــ أسد الغابة: 126/5.
[7] أبو داود ــ الإيمان والنذور ــ ب: 22، ابن عبد البر ــ تمهيد: 65/2، السيوطي ــ الدر المنثور: 252/1، التبريزي ــ مشكاة المصابيح: 3430.
[8] سورة البقرة ــ الآية: 199.
[9] روى الترمذي عن عائشة، وفي صحيح مسلم عن عائشة.
[10] ابن منظور ــ لسان العرب: 57/6، الزبيدي ــ تاج العروس: 132/4.
[11] ابن منظور ــ لسان العرب: 57/6.
[12] الزبيدي ــ تاج العروس: 132/4.

الأحامس ... وبنو هند قوم من العرب فيهم حماسة، ومعنى إضافتهم إلى الأحامس إضافتهم إلى شجعانهم أو إلى جنس الشجعان وإنه منهم."[1].

وقال رؤبة[2]:

وكاهلاً ذا بركة هروساً ... لاقين منه حُمَساً حَميسا

وفي حديث عمر رضي الله عنه، ذكر الأحامس أي الشجعان[3]؛ ونجدة حمساءَ أي شجاعة، وقال:

بِنَجْدَةِ حَمْسَاءَ تُعْدِيَ الذَّمْرا[4]

والمعنيان المتقدمان يدلان على الشدة؛ فالتشدد في الدين قوة، والتشدد في المحاربة شجاعة وتهور. وفي قبائل الحمس ــ التي اختلف في عددها ــ كانوا يتشددون في دينهم وشجاعتهم وهم: قريش ومن ولدت قريش (كلاب، كعب، عامر،كلب بنو ربيعة بن عامر بن صعصعة، الحارث بن عبد مناة بن كنانة، مدلج بن مرة بن عبد مناة، عامر بن عبد مناة، مالك، ملكان، ثقيف، عدوان، يربوع بن حنظلة، مازن بن مالك بن عمرو بن تميم، علاّف، جناب بن هبل بن عبد الله من كلب)[5]، ثم بعد قريش كنانة، جديلة قيس[6]، ويضيف الأزرقي إلى هؤلاء: خزاعة، الأوس، الخزرج، جشم، بني ربيعة بن عامر بن صعصعة، أزد شنوءة، جذم زبيد، بني ذكوان من بني سُلَيم، عمرو اللات، ثقيف، غطفان، الغوث، عدوان، علاّف وقضاعة؛ وفي رواية: قريش، كنانة، جديلة قيس، لهم، عدوان، ثقيف، وعامر بن صعصعة[7]؛ وعند ابن سعد: قريش، كنانة، خزاعة، ومن ولدته قريش من سائر العرب[8]" وعند ابن هشام وغيره: قريش، كنانة، خزاعة، ثقيف، خثعم، عامر بن صعصعة، ونصر بن معاوية[9]، وعند ابن حبيب وغيره، فهم يبدأون بقريش ويعتبرونها

---

(1) الزبيدي ــ تاج العروس: 132/4.

(2) هو رؤبة بن العجّاج التميمي، شاعر راجز، فصيح، إمام اللغة العربية في عصره، عاصر الدولتين الأموية والعباسية ولما مات سنة 762/145، قال عنه الخليل: "دَفَنَّا الشعر واللغة والفصاحة". انظر ترجمته وأشعاره عند: ابن كثير ــ البداية والنهاية: 96/10، ابن خلكان ــ وفيات الأعيان: 178/1، البغدادي ــ خزانة الأدب: 43/1. ابن قتيبة: الشعر والشعراء: 230.

(3) ابن منظور ــ لسان العرب: 58/6.

(4) ابن منظور ــ لسان العرب: 57/6.

(5) المحبر: 178، ابن دريد : الاشتقاق: 540، ابن عبد البر ــ إنباه: 87، شرح الأنباري ــ المفضليات: 259.

(6) النهاية في غريب الحديث: 293/1. الزبيدي : تاج العروس: 132/4، إرشاد الساري: 200/3.

(7) الأزرقي ــ أخبار مكة: 121/1 ــ ومابعدها.

(8) ابن سعد ــ الطبقات: دار صادر : 72/1.

(9) ابن هشام ــ السيرة النبوية : 212/1 ، ابن قتيبة ــ المعارف: 269، المعاني: 989، المرزوقي ــ شرح الحماسة: 31.

الأصل، ويعدون من ولدت، ويذكرون أمهاتهم[1]. وإذا عدنا إلى الروايات المتقدمة، والاختلاف فيما بين الأسماء لوجدنا القبائل التالية تتكرر في كل رواية، أو في أغلبها وهي: قريش، كنانة، جديلة، خزاعة، عامر بن صعصعة، ثقيف، خثعم، الحارث بن كعب، وهكذا يتبين أن الحمس أصلهم وأغلبهم من قريش، ومن الذين كانوا يسكنون حول الحرم، ومن الذين كانوا يحجون إلى البيت، ومن الذين ساروا على نهج قريش، ومن القبائل أو أحد بطون أو أفخاذ العرب المنتشرة في العربية الشمالية، ولا فرق أن تكون تلك الحمس منتسبة إلى العدنانية أو القحطانية، إنما يلاحظ إلى أهمية المكان فالكل كانوا قريبين أو مجاورين لقريش والبيت الحرام.

1. ـ "قريش" ـ

تعتبر قريش زعيمة الحمس، وذلك للأسباب التالية:

1 ـ الكثرة : الكثيرة، إذ تضم قبائل عديدة، فقريش البطاح[2]، تتألف من قبائل منها، بنو عبد مناف، بنو عبد العزى، بنو عبد الدار، بنو زُهْرَة، بنو تَيم، بنو مخزوم، بنو جمح، بنو سهم، بن وعدي، وقريش الظواهر[3]، تتألف من قبائل منها: الحارث، مالك، الحارث ومحارب ابنا فهر، تيم الأذرم بن غالب بن فهر، قيس بن فهر؛ ومن ولدت قريش، وقد سبق أن ذكروا، وأمهم مجد بنت تيم بن غالب بن فهر، وإياها عنى لبيد بن ربيعة بقوله:

سقى قومي بني مجد وأسقى نميراً والقبائل من هلال

والحارث ومدلج وعامر أولاد عبد مناة بن كنانة، ومالك وملكان، ابنا كنانة؛ وثقيف، وعدوان، ويربوع بن حنظلة، ومازن بن مالك بن عمرو بن تميم، وأمهما جندلة بنت فهر بن مالك النضر؛ ويقال: إن بني عامر كلهم حمس لتحمس إخوتهم من بني ربيعة بن عامر، وعلاّف وهو ربّان بن حُلوان بن عمران بن الحاف بن قضاعة، وخباب بن هبل بن عبد الله من كلب وأمه آمنة بنت ربيعة بن عامر بن صعصعة، وأمها مجد بنت تيم الأدرم بن غالب بن فهر.[4]؛ وهكذا يتبين كثرة قريش في الحمس، حتى لتحسب أن الحمس كلهم منها.

2 ـ الكرم والسّخاء: كان منهم هاشم بن عبد مناف الذي أطعم الطعام في سنين قحط، ونحر الجزر؛ وإليه يشير الشاعر ابن الزبعري:

عمرو الذي هشم الثريد لقومه ورجال مكة مُسنِتُون عجاف[5]

---

[1] ابن حبيب ـ المحبر: 178، ابن دريد ـ الاشتقاق: 540، ابن عبد البر ـ إنباه: 87.

[2] ابن عبد البر ـ الإنباه : 65 ومابعدها..

[3] ابن عبد ربه ـ العقد الفريد : 44/2 ومابعدها.

[4] ابن حبيب ـ المحبر : 178، ابن دريد : الاشتقاق: 540.

[5] الطبري ـ تاريخه :252/2 ، ابن سعد ـ الطبقات: 76/1، الأزرقي ـ أخبار مكة: 67/1.

وهـو الـذي حفـر الآبار[1]، فسقى قومه والحجاج، حتى سقاهم اللبن والعسل. وكانت قريش تـتعاون فـيما بيـنها، فـتجمع الأموال لتشتري الطعام والشراب لتطعمه وتسقيه للحجاج[2]، ويقول الجـاحظ: "وقـروا الأضـياف، ووصلوا الأرحام، وقاموا بنوائب زوار البيت. فكان أحدهم يحيس الحيسة في الأنطاع فيأكل منها القائم والقاعد والداخل والراكب، وأطعموا بدل الحيس الفالوذج".[3]

3 ــ **المـال والغنى:** لقد كان لقريش أسواق ومواسم للبيع والشراء، وما الحج إلا موسم، وكانوا تجّـاراً، وأمـنوا على العير بعقد الأحلاف مع العرب والروم وغيرهما، بحيث تروح القافلة وتغدو بسـلام؛ ويظهـر ذلك من قول العباس لأهل مكة عندما كانوا يعذبون أبا ذر الغفاري، فقال: "ويلكم! ألسـتم تعلمون أنه من غفار، وأنه من طريق تجارتكم إلى الشام؟"[4]، وإذا شئت فاقرأ سورة قريش، فـرحلة الشتاء إلى اليمن، ورحلة الصيف إلى الشام، والتي كانت تحتوي ألف بعير[5]؛ وقد كان في قـريش أثـرياء وأصـحاب أموال كثر، منهم عبد الله بن جدعان، والعاص بن وائل بن هشّام، وأبو العـاص زوج بنـت رسـول الله صلى الله عليه وسلم، وصفوان بن أميّة الذي كان يعدّ من قنطرة المال[6]، كما يقال اليوم (ملياردير) أو (مليونير) لصاحب الأموال الكثيرة..

4 ــ **النسـب والصهر:** كانت قريش إذا زوجت بناتها إلى قبائل أخرى تشترط أن أبناءهنّ من الحمس؛ أما إذا تزوج رجال قريش بناء من باقي القبائل، فلم يشترطوا أي شرط على أنفسهم، وإنما صـارت قـرابة في النسب والصهر بهذه العملية، وقد أمنت على نفسها، وكسبت ودّ ذلك البطن أو الحي أو العشيرة، مثل: عامر بن صعصعة، وثقيف، وخزاعة، والحارث بن كعب[7]، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتألف العرب بالزواج من نساء بعض القبائل.

5 ــ **النسب العدناني.** فالعدنانية أفضل من القحطانية، ومضر أفضل من ربيعة، وقريش أفضل العـرب، وبنو هاشم أفضل قريش، ومن بني هاشم الرسول العربي محمد صلى الله عليه وسلم، وقد اتبع عمرو بن الخطاب رضي الله عنه هذا التسلسل عندما دون الدواوين وأعطى الأعطيات[8]؛ وهذا النسب زاد قريشاً قوة إلى قوتها، وجعلها تتبوأ مكان الصدارة بين القبائل العربية، وبين الحمس.

أمـا القبائل الحمس الأخرى، فجميعها تتبع إلى قريش، التي كانت تجذب بأسلوبها الديني هؤلاء

---

(1) الأزرقي ــ أخبار مكة: 67/1.
(2) الأصفهاني ــ الأغاني ــ طبعة الساسي: 4/31-34 ومابعدها.
(3) اليعقوبي ــ البلدان : 468.
(4) ابن حجر ــ الإصابة : 64/4 رقم الترجمة (382).
(5) الطبري ــ تاريخه: 622/2.
(6) ابن حجر ــ الإصابة: 181/2، الزبيدي ــ تاج العروس: 509/3 (قنطر).
(7) ابن الفقيه ــ البلدان: 18.
(8) البلاذري ــ فتوح البلدان: 549، ابن أبي الحديد ــ شرح البلاغة : 113/3، ابن منظور ــ لسان العرب: 57/6.

جميعاً، إذ كانت تعبد أصنامهم، وتطلب منهم جمع هذه الأصنام في البيت وضمها[1]؛ مما جعل هذه القبائل تسعى في موسم الحج، وفي غيره أن تفد إلى الكعبة التي كانت قريش تسيطر عليها، ممّا زاد في تفوقها الاقتصادي والديني.

2 – "كنانة"

تلك القبيلة الثانية بعد قريش، وهي من الحمس، فإذا ما تقصينا مظاهر شدتها في الدين، وفي الشجاعة، لكان لزاماً علينا أن ندرس هاتين الظاهرتين.

كنانة من القبائل العربية التي عبدت القمر[2]، وصاحبت قريشاً[3] بالمُثُل وبالتبادل، وهم الذين كانوا من المعنيين في الدين، ومن النسأة، وكانوا يسمون: (القلامسة)[4] نسبة إلى القَلَمَّس الكناني أحد نَسَأة الشهور[5]، وكانوا يعظمون صنم العزى مع غيرهم من الحمس من قريش وخزاعة ومضر[6]، وغطفان وجشم ونصر وغيرهم[7]، ولما أرادت بعض القبائل أن تبني بيتاً وتطوف حوله، وتسعى بين حجرين بناهما ظالم بن أسعد ليستعيض بهما عن الكعبة وعن الصفا والمروة، كان ذلك مما أثار حفيظة زهير بن جناب بن هبل بن عبد الله بن كنانة الكلبي، فأغار على قبيلة غطفان فقتل ظالماً[8]؛ لكي يحافظ على وحدة الحمس وعلى وحدة الدين، ثم هدم البناء؛ كماكانت كنانة تعبد (مناة) لكثرة تسميتها: (مناة) وكانت بعض القبائل تشارك في عبادته[9]، وهبل، واللات والأصنام الأخرى التي كانت تعبدها قريش[10]، وسواعاً الذي كان لكنانة[11]، ويعوقُ[12] وسعد الذي كان صخرة كبيرة[13]وكانوا إذا أرادوا حج البيت الحرام لبوا، وكانت تلبيتهم تختلف عن القبائل الخمس حتى عن تلبية قريش، فيقولون: لبيك اللهم لبيك، اليوم يوم التعريف، يوم الدعاء والوقوف[14]، ومن هنا يتبين

---

(1) ابن حبيب ـ المحبر: 318، اليعقوبي ـ البلدان: 442/7 ومابعدها.
(2) الألوسي ـ بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب: 240/2، ابن حبيب ـ المحبر: 318.
(3) ابن حبيب ـ المحبر: 318.
(4) ابن حبيب ـ المحبر: 156، 181.
(5) الزبيدي ـ تاج العروس: 402/9.
(6) الأزرقي ـ أخبار مكة: 74/1 ومابعدها.
(7) الكلبي ـ الأصنام: 18 ومابعدها.
(8) الأصفهاني ـ الأغاني: 63/21، الزبيدي ـ تاج العروس: 109/4، اليعقوبي ـ البلدان: 179/2.
(9) الزبيدي ـ تاج العروس: 351/10، و Reste , S. 2
(10) اليعقوبي ـ البلدان: 442/7، ابن حبيب: المحبر: 318.
(11) اليعقوبي ـ البلدان: 225/1، ابن حبيب ـ المحبر: 316.
(12) اللسان ـ طبعة صادر: 281/10، الزبيدي ـ تاج العروس: 29/7.
(13) الكلبي ـ الأصنام: 36 ومابعدها، اليعقوبي ـ البلدان: 225/1.
(14) اليعقوبي ـ البلدان: 225/1.

لنا شدة بني كنانة في دينهم، فلقد عبدوا عدة أصنام لاعتقادهم أن كثرة الأصنام تقربهم إلى الله، وأنهم هم وغيرهم قد تعجبوا عندما دعا رسول الله إلى عبادة إله واحد.

هذا في الدين أما الشدة في الشجاعة، فقد كانت كنانة بدوية أعرابية، شديدة المعاملة مع غيرها، طبيعتها القتال، وصفتها التنافر والتشاحن، وبدا عليهم الإقدام والحزم، وكان يعد الرجل منهم بعشرة من غيرهم، وكان فارسهم ربيعة بن مكدَّم الذي اشتهر بالشجاعة، وحمى ظعنه بعد مقتله، فقد قاتل والدم ينزف منه[1]، وكان يُعقر على قبره[2]، ولم يُعقر على قبر أحد غيره، ووقعت بين كنانة وقيس أيام منها: يوم الكديد، ويوم برزة، وحروب الفجار[3]، وكان بين كنانة وهوازن يوم انتصرت فيه هوازن، وعلى كنانة حرب بين أمية من قريش[4]، ثم انتصرت كنانة ومعها قريش على هوازن في يوم عكاظ[5]، وقد أسر بنو فراس من بني كنانة دريد بن الصمة المشهور بشجاعته وفك أسره امرأة ربيعة بن مكدم[6]، وقاد صخر بن حرب (أبو سفيان) قريشاً وكنانة يوم أحد ويوم الخندق[7]، ومما سبق يلاحظ أن كنانة من أشد القبائل العربية، وأشجعها في القتال، حتى لتلاحظ أن ربيعة بن مكدم كان قد أصيب، ومع إصابته، فقد حقق مهمته القتالية، إذ حمى ظعنه، بعد مماته، كما نرى أن كنانة هي حلف لقريش، وهما من الحمس.

3 – جديلة

هي ليست من قبائل الحمس، وقد عبدت (البعبوب) وكان لها صنم أخذته منها بنو أسد، فتبدلوا هذا الصنم بعده[8]، وهي من طيء، أمّا الذي نعنيها والتي هي من الحمس، والتي ورد ذكرها عند الزبيدي فهي جديلة قيس[9]، وهي من العدنانية نسبوها إلى أمهم جديلة بنت مر بن أدّ، أخت تميم بن مر[10]، وسميت بهذا الاسم لتشددها في الدين، ولشجاعتها فلا تطاق[11]، وسميت عدة قبائل وبطون عربية باسم جديلة؛ منها: جديلة التي هي من الحمس، وجديلة وهي من الخزرج، وجديلة وهي بطن من أسد[12]..

---

(1) الألوسي ــ بلوغ الأرب : 144/1، سمط اللآلي: 910.
(2) القالي ــ الأمالي : 271/2، النويري ــ نهاية الأرب: 373/15.
(3) ابن عبد ربه ــ العقد الفريد : 101/6 ــ ومابعدها ــ . ابن رشيق ــ العمدة: 218/2 ومابعدها..
(4) النويري ــ نهاية الأرب: 427/15، ابن عبد ربه ــ العقد الفريد: 106/6.
(5) جاد المولى ــ أيام العرب : 334 ومابعدها.
(6) ابن حبيب ــ المحبر : 245/2، الألوسي ــ بلوغ الأرب: 134/2، الثعالبي ــ ثمار القلوب.
(7) ابن حبيب ــ المحبر : 216 ومابعدها.
(8) الكلبي ــ الأصنام: 39.
(9) الزبيدي ــ تاج العروس: 132/4.
(10) الحموي ــ معجم البلدان: 42/2، الطبري ــ تاريخه: 192/4 ، 194.
(11) ابن سعد ــ الطبقات: 72/1، الزبيدي ــ تاج العروس: 132/4 (حمس).
(12) ابن عبد ربه ــ العقد الفريد: 74/2، ابن خلدون ــ تاريخه: 300/2.

4 – خزاعة

كانت تئد بناتها بدافع ديني، تتشدد على نفسها، بتقديم قرابين بشرية إلى الآلهة التي كانوا يعبدونها، وهي عبادة قديمة معروفة عند أمم الأرض[1]؛ وقد عبدت خزاعة (الشعرى) مخالفة بذلك القبائل العربية التي كانت تعبد الأصنام، والشعرى نجم وقّاد يقال له (المرزم)[2] وكان أبو كبشة الخزاعي هو أول الذين عبدوا هذا النجم[3]؛ وقد ورد ذكره في القرآن، قال الله ــ عزّ وجلّ ــ: (وأنّهُ هُوَ رَبُّ الشِّعْرى[4]). وكان عمرو بن لحيّ الخزاعي هو الذي أسس الأصنام في مكة مثل اللات وإساف ونائلة وأكثر منها[5]. وغيّر تلبية إبراهيم عليه السلام. وكان الخزاعيون إذا أرادوا القتال ينصبون (اللات) في ساحة الاجتماع لتشجيع المقاتلين، ولبذل دمائهم، ولاستماتتهم في القتال[6]. كذلك كان غير الخزاعيين يحملون معهم أصنامهم، وكانوا يعبدون أيضاً بيتاً بالمشلل[7]. ومناة الذي كانوا يعظمونه ويهلون منه للحج إلى الكعبة[8]. وإساف ونائلة اللذين مسخا حجرين[9]. ونهماً وقد سمي من خزاعة به (عبد نهم)[10]. وكانوا يقيمون المذابح ويقربون القرابين للآلهة[11]. وقد بلغت الأصنام التي كانت في الكعبة (360) صنماً من الحجارة، أو النحاس، أو القوارير، وكانت أصنام خزاعة مصنوعة من قوارير صفر[12]. ولما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة فاتحاً حطم هذه الأصنام جميعاً: "وحول الكعبة ثلاثمائة وستون نصباً. فجعل يطعنها بعود كان بيده، ويقول: جاء الحق وزهق الباطل، إن الباطل كان زهوقاً".[13] وقد توسعت خزاعة في عبادتها حتى عبد قسم منهم الجن وهم بنو مليح رهط طلحة الطلحات[14].

---

(1) Ency . Relig . I.P. 669 , Smith, Hinchip, p. 370.

(2) القرطبي ــ تفسيره، 45/27، الزبيدي ــ تاج العروس: 341/4.

(3) الزبيدي ــ نسب قريش: 261 ومابعدها، ابن حبيب ــ المحبر: 129.

(4) سورة النجم ــ الآية: 49، الزبيدي ــ تاج العروس: 305/3 (شعر).

(5) المسعودي ــ مروج الذهب: 303/2، الأزرقي ــ أخبار مكة: 126/1، وما بعدها، ابن هشام ــ السيرة النبوية: 1/ 79 ومابعدها.

(6) اليعقوبي ــ البلدان : 165/6 ، الكلبي ــ الأصنام: 17 ومابعدها، تفسير الطبري ــ طبعة طهران: 175/27.

(7) الطبري ــ البلدان: 169/8، ابن كثير ــ تفسيره: 253/4.

(8) اليعقوبي ــ البلدان: 169/8، ابن كثير ــ تفسيره: 253/4.

(9) الأزرقي ــ أخبار مكة: 70/1، ابن حبيب ــ المحبر: 311.

(10) الكلبي ــ الأصنام: 39 ومابعدها: Reste S. 58.

(11) الطبري ــ تفسيره : 48/6.

(12) السيرة الحلبية: 144/1 ، ابن الأثير ــ الكامل في التاريخ: 105/2.

(13) صحيح مسلم: 73/5.

(14) الكلبي ــ الأصنام: 34، ابن دريد الاشتقاق: 276.

ومـن مظاهر شجاعة خزاعة وشدتها، أنها أخرجت قبيلة جرهم من مكة، وعبدت (الشعرى) إذ تفـردت بعبادته، وكانت تصحب معها بعض الأصنام إلى ساحات القتال، وتتطيب بطيب (منشم) إذا أرادت القـتال مع جرهم أو غيرها لتكون شديدة في قتالها، ومستميتة في حربها[1]، وحاربت قريش واحتكمـت إلى يعمر بن عوف الشدَّاخ الكناني، فحكم لقريش بأنها أولى بالكعبة من خزاعة[2]، وكان بـنو المصـطلق مـن خزاعة والحيا من حلف الأحابيش[3]، والحِلْف قوة وشدة، وحالفت أيضاً طيّئاً وبنـي فـزارة[4]، واشـتهر قيس بن الحدادية من الشعراء الخزاعيين الصعاليك بشدته حتى خلعته خزاعة[5]، كما تحالفت فيما بعد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ضد قريش[6] التي أخرجتها من مكة، ولم يبق منها سوى العدد القليل؛ عدد بطونها وكثرتها يدل على شدتها منهم: بنو المصطلق بنو عدي بن عمرو، بنو الحيا، بنو مليح بن عمرو، بنو عوف بن عمرو...، واقتتلت مع قيس، وأظهرها شدتها وهُزمت قيس[7]، ومع بني أسد، ومع بني بكر بن عبد مناة ومع غيرهم[8].

5 – "عامر بن صعصعة"

كان بنو عامر من المتشددين في الدين، وكانوا كغيرهم من العرب يعبدون الأصنام، وكانوا من سَدَنَتها، والسدانة تنتقل بالوراثة من الآباء إلى الأبناء، وإذا ما حاولت إحدى القبائل أن تنتزع السدانة مـن قبيلة أخرى قامت بينهما معارك وحروب، حتى تستولي الواحدة على السدانة بالقوة، فكان بنو عامر سدنة صنم (ذا اللبا) الذي يتولون أمره[9]، وهم أول من كسا البيت[10].

بـنو عامـر مقـاتلون، فهم من معركة إلى معركة، ومن يوم إلى يوم فكانت أيامهم منها: يوم (النِّسار) مـع سعد والرباب، ويوم (الفَلَج الأول) مع بني حنيفة، ويوم (الفَلَج الثاني) مع بني حنيفة أيضاً، فانتصروا في الأول، وهُزموا في الثاني؛ ويوم (النشّاش) مع أهل اليمامة؛ ويوم (شعب جَبَلَة) مـع تمـيم وعبس وذبيان وفزارة، وكان النصر لبني عامر؛ ويوم (رحرحان الأول) مع بني دارم، ويوم (رحرحان) الثاني مع بني تميم؛ ويوم (أخرب) مع بني نهد؛ ويوم (مَزْلَق) مع سعد تميم؛ ويوم

---

(1) اللسان: 279/7، الزبيدي ـــ تاج العروس: 76/9، (نشم).

(2) الألوسي ـــ بلوغ الأرب: 330/1، ابن حبيب ـــ المحبر : 133 ومابعدها، ابن هشام ـــ السيرة النبوية: 79.

(3) البلاذري، أنساب الأشراف: 52/1، 76، ابن حبيب ـــ المحبر: 246.

(4) اللسان: 401/10.

(5) الأصفهاني، الأغاني: 2/13.

(6) الإنباه: 95، أبو الفداء ـــ تاريخه: 101/1 ومابعدها.

(7) الأصفهاني، الأغاني ـــ طبعة الساسي: 3/13.

(8) الهمداني ـــ صفة جزيرة العرب: 120 ومابعدها، حمزة ـــ قلب جزيرة العرب: 231 ومابعدها.

(9) ابن حبيب ـــ المحبر: 316 ومابعدها.

(10) ابن حجر ـــ الإصابة: 263/2، الزبيري ـــ نسب قريش: 18.

(ذي نِجْب) مع بني تميم؛ ويوم (الوتدة) مع بني تميم، ويوم (خزاز)؛ وغير ذلك من الأيام والوقعات الحربية؛ إذ كانوا في أكثر وقعاتهم ينتصرون[1]، وكان عامر بن الطفيل العامري من فرسان العرب المشـــهورين، وقد افتخر في شعره بفروسيته[2]؛ ومن شعرائهم وفرسانهم أيضاً خداش بن زهير بن ربيعة بن عامر بن صعصعة، وهو فارس (الضحياء)[3] الفرس التي ذاع صيتها.

6 – "ثقيف"

ثقـيف من القبائل العربية الشمالية التي اعتبرت الأصنام مصدراً من مصادر الروح المعنوية، إذ كـانوا يستمدون منها القوة والعون والمساعدة في الحروب والغزوات، وكانوا يحملونها معهم في الحـرب والسـلم، وإذا وقعت في الأسر، فإن ذلك نكسة وعار على الذين يعبدونها، فلا يهدأ لهم بال حـتى يردوها؛ كما يعتبرون أنّ الأصنام هي التي تذب عن القبيلة، وتدافع عنها، ويستشفون بها من الأمراض التي تصيب الأفراد أو الجماعات.

كان لثقيف صخرة بالطائف تتعبدها، يطلق عليها: (الربّة) وبيت لها يطلق عليه (بيت الربة)[4]، تضـاهي بــه بيــت الله بمكة، وكانوا يطوفون حوله، وبقي هذا البيت حتى بعد ظهور الإسلام، فلما أسـلموا، ذهــب المغيرة بن شعبة الثقفي فهدمه؛ وكان لهم (اللات) وهو صنم: وهو اسم شخص من ثقــيف مات، فأمر عمرو بن لحي ببناء له وسمي بهذا الاسم[5]، وكان مسعود الثقفي وهو من سادات ثقيف من سدنة اللات[6]؛ وكانوا إذا قدموا من حرب أو سفر أو أمر عظيم ذهبوا إليه فتبركوا به، ثم عادوا إلى بيوتهم، وكانت غير ثقيف من القبائل تأتيه فتتبرك به[7]؛ ولما هزمت ثقيف، والتجأت إلى الطائف. قال الشاعر:

وفـــرّت ثقـــيف إلـــى لاتهـــا ... بمنقلـــب الخائـــب الخاســـر.[8]

ولمّا هدمت اللات، وحرقت قال شداد بن عارض الحبشي:

[1] الحموي ــ معجم البلدان: 160/1 –528-24/2-295/3- 586- 731/4- 783- الزرقاني ــ شرح المواهب اللدنية: 12/4-14 ــ ابن خلدون ــ تاريخه: 310/2-530/3- 11/6- ابن رشيق ــ العمدة: 2/ 161 – اليعقوبي ــ البلدان: 184/1- 428/3- نهاية الأرب: 350/15- الميدان ــ مجمع الأمثال: 108/2.

[2] الجاحظ ــ الحيوان: 95/2 ــ البغدادي ــ خزانة الأدب: 471/1-474.

[3] ابن حزم ــ جمهرة أنساب العرب: 107، الجمحي ــ طبقات فحول الشعراء: 119.

[4] اللسان 399/1 ومابعدها (ربب).

[5] اليعقوبي ــ البلدان: 310/7. (اللات) وقيل غير ذلك انظر اللسان (ربب).

[6] المشرق ــ السنة: 1938م ــ الجزء الأول : ص 7 ومابعدها.

[7] الكلبي ــ الأصنام: 16: ابن حبيب: المحبر: 315، سبائك الذهب: 104، فتح الباري: 235/1، 253.

[8] الأصفهاني: الأغاني: 80/19.

لا تنصروا اللات إن الله مهلكها — وكيف نصركم من ليس ينتصر؟
إن التي حرقت بالنار فاشتعلت — ولم تقاتل لدى أحجارها، هدر
إن الرسول متى ينزل بساحتكم — يظن، وليس بها من أهلها بشر[1]

وعبدت ثقيف أيضاً العزى ومناة، وكانوا إذا انتهوا من حجهم جاؤوا إليها فحلقوا، وكانوا يعتقدون أن الحج لا يتم إلا في زيارتها وتعظيمها والذبح لها[2]، وكانت تلبية ثقيف بالحج: "لبيك اللهم إن ثقيفاً قد أتوك، وأخلفوا المال وقد رجوك"[3]. والتلبية وبقيت من شعائر الإسلام، مع تغيير صيغتها مع ما يتفق مع الدين الإسلامي، فصارت: "لبيك اللهم لبيك، لا شريك لك لبيك، إن الحمد والنعمة لك، والملك لا شريك لك"[4]. وكان من زعماء ثقيف والمتشددين بالدين أمية بن أبي الصلت الثقفي الذي كان على دين الحنفية ويأمل أن تكون النبوة في شخصه، فلا أسلم، ولا بقي على دين قومه، ومات كافراً[5]، "وكان بعض العلماء يقولون: لولا النبي صلى الله عليه وسلم، لمدّعت ثقيف أن أمية نبي، لأنه قد دارس النصارى وقرأ معهم، ودارس اليهود، وكل الكتب قرأ"[6].

ومن مظاهر شدتها في القتال أنها قاتلت قبيلة (خثعم) حين غزتها، وهزمتها شر هزيمة[7]، وخالد بن هوذة يوم وَجّ، وبني عامر بن ربيعة وأحلافهم، وانتصرت على بني عامر والأحلاف[8]؛ ومع جيش المسلمين يوم حنين، فهُزِمت[9].

وانسحبت إلى الطائف، واتخذت مواقع دفاعية دلت على شجاعتها، قذفت ثقيف عليهم سلكاً من حديد محماة بالنار، ثم رمتهم بالنبل، وانسحب المسلمون دون أن ينالوا منها[10]؛ وقد اشتهرت أسلحة ثقيف بشدتها ومضائها مثل سيف (مشرف) وينسب إلى رجل من ثقيف[11]، والدرع (المشرفية)[12]، والتحصينات التي كانت منيعة حول الطائف التي منها إقامة الأسوار، وإنشاء الأبراج والآطام وغير

---

(1) الكلبي ــ الأصنام: 11، ابن حجر: الإصابة: 139/2، رقم الترجمة: (3852).
(2) الزمخشري ــ الكشاف: 144/3 ، ومابعدها، الأزرقي ــ أخبار مكة: 73/1.
(3) اليعقوبي ــ البلدان: 225/1 ، ومابعدها.
(4) البخاري ــ الحج: 31، عمدة القارئ: 172/9، إرشاد الساري: 197/3.
(5) الخشني ــ شرح السيرة النبوية تحقيق بولس بروفلة: 1/23-24، النووي ــ تهذيب الأسماء: 126/1.
(6) ابن دريد ــ الاشتقاق: 184.
(7) ابن خلدون ــ تاريخه: 309/2، ومابعدها، الأصفهاني ــ الأغاني ــ طبعة الساسي: 45/12.
(8) الأصفهاني ــ الأغاني: 44/12 ، البكري ــ معجم ما استعجم: 77/1 ومابعدها.
(9) الزرقاني ــ شرح المواهب اللدنة: 32/3 ومابعدها.
(10) الطبري ــ تاريخه: 83/3 ومابعدها.
(11) بلوغ الأرب: 62/2 ومابعدها، ديوان ابن مقبل: 7.
(12) المعاني الكبير: 1035/2 ومابعدها.

ذلك، وقد تحصنت بها ثقيف يوم انسحابها من حنين[1]. وكان الشعر من الأشياء المحرضة على الشدة، وعلى القتال بضراوة. ومن شعراء ثقيف، الأجرد[2]. وأمية بن أبي الصلت ووالده، وغيلان بن سلمة، وكنانة بن عبد ياليل، وأبو محجن الثقفي، ورقية زوجة أبي الصلت والد أمية[3]، وعوف بن عامر بن حسان الكاهن، ومسعود بن معتب وعروة ابنه الذي قتل عندما دعا قومه للإسلام[4]، ورغم كثرة شعراء ثقيف، فإنهم لم يشتهروا إلا ماكان من أمية بن أبي الصلت، وقد علل ابن سلام هذه الظاهرة بقلة الحروب بين الطائف وغيرها[5]. وأعتقد أن السبب ـ ليس لقلة الحروب، ـ وإنما ـ لأن بني ثقيف وأهل الطائف كانوا مهتمين بالزراعة والتجارة، وهم من أصحاب الثروة، كما كانوا مجاورين لقريش التي لم تكثر الشعر أيضاً للسبب نفسه.

7 – خثعم

كان بنو خثعم من قبائل الحمس متشددين في دينهم؛ إذ كانوا يعبدون (ذا الخلصة) ويدعى (كعبة) أيضاً، وكان بيت (ذي الخلصة) يقصده الناس للاستقسام بالأزلام، وكان له ثلاثة أقداح: الآمر، الناهي، والمتربص[6]، وقد أحرق عند ظهور الإسلام، فقاتلت دونه خثعم، وقُتِلَ منهم عدد كبير، ورثت البيت امرأة من خثعم فقالت:

وبنو أمامة بالوليّة صرعوا ... ثملاً يعالج كلهم أنبوبا[7]

أي كان اسم الصنم أيضاً (الوليّة) أي بالتأنيث، وكانت خثعم تحج إليه وإلى البيت الحرام، إلا أنها لا ترعى حرمة للحرم وللأشهر الحرم[8]، لكي تبتز من قريش بعض الأموال إذ كان هاشم قد ضرب على بعض رؤساء القبائل ضرائب لكي يؤديها إلى خثعم وغيرها[9]؛ فإذا صحّت هذه الرواية، فإن بني خثعم لم يكونوا من الحمس كما ذكر ابن حبيب عندما عدّ القبائل الحلة[10]؛ وكذلك ابن مسعد فقال: "إن الحمس هم: قريش، كنانة، خزاعة، ومن ولدته قريش من سائر العرب"[11].

---

(1) الطبري ـ تاريخه: 83/3 ومابعدها، ابن هشام ـ السيرة النبوية : 127/4 ومابعدها.
(2) ابن قتيبة ـ الشعر والشعراء: 620/2.
(3) ابن سلام ـ الطبقات : 66، ابن قتيبة ـ الشعر والشعراء: 369/1.
(4) المرزباني ـ معجم الشعراء: 125، 283.
(5) ابن سلام ـ الطبقات: 65 ومابعدها.
(6) الكلبي ـ الأصنام: 29/22.
(7) الكلبي ـ الأصنام: 23، السهيلي ـ الروض الأنف: 65/1-66.
(8) الجاحظ ـ الحيوان: 216/7 ، النجيرمي ـ أيمان العرب: 12.
(9) ابن سلام ـ الطبقات: 61، المرزوقي ـ الأزمنة والأمكنة: 166/2، النقائض: 617/2.
(10) ابن حبيب ـ المحبر: 179، اليعقوبي ـ البلدان: 226/1.
(11) ابن هشام ـ السيرة النبوية: 212/1، ابن قتيبة ـ المعارف: 269، المعاني: 989.

وقدكان الكهان منتشرين في بلاد العرب، يحكمون بين الناس، وتكون أحكامهم نهائية بين المتخاصمين، وكانت خثعم تحتكم إلى كاهنة عرفت بـ(فاطمة).[1]

ومن مظاهر شدتهم في القتال أنهم قاتلوا غيرهم من القبائل العربية، وكان يقود خثعم أنس بن مدرك الخثعمي، وهو شاعر وفارس وسيد قومه في الجاهلية، وأدرك الإسلام، فأسلم[2]، وكانوا يتحالفون مع غيرهم، وإذا تحالفوا ــ وهو دليل شدة ــ غمسوا أيديهم في دم جزور[3]، ومن هنا أطلق عليهم (خثعم)، عندها يقاتلون فلا يولون الأدبار، ويثبتون ولو كان عدوّهم زحفاً.

8 – الحارث بن كعب

كان بنو الحارث يعبدون صنم (يغوث) إذ كان الأنعم بن عمرو المرادي، فقاتلهم عليه بنو غطيف من مراد، فنقلوه من أكمة مذحج باليمن إلى نجران، وأودعوه عند بني النار من الضباب من بني الحارث بن كعب، ولما صار الصنم تحت تصرف بني الحارث، أبوا أن يسلموه إلى مراد فاقتتلوا عليه وكان يوم مشهود سمي بـ(يوم الرزم) انتصر فيه بنو الحارث على مراد، وبقي الصنم في بني الحارث[4]. وكما قاتلوا من أجل الصنم، فإنهم انضموا إلى بني مذحج وهمدان وكندة، حتى بلغ الجيش اثني عشر ألف مقاتل أغلب قادته من بني الحارث ومعهم عبد يغوث الحارثي ضد بني سعد والرباب، فإنهم في يوم (جز الدوابر[5]) قاتلوا من أجل المغنم والانتقام؛ وكانت النتيجة أن أسر عبد يغوث بن وقاص الحارثي، وقتل خمسة معه من أشراف اليمن وقتلت الرباب، سيد بني الحارث، وانتصر بنو تميم، وأما (الكلاب الأول)[6] فكان لسلمة بن الحارث، على أخيه شرحبيل بن الحارث؛ وهكذا كانوا من يوم إلى يوم ومن تحالف إلى تحالف؛ فالحرب والقتال يثير مشاعر الشعراء، فقد كان من شعرائهم: عبد يغوث بن وقاص، واللجلاج الحارثي وهو طفيل بن زيد بن عبد يغوث، وأخوه مسهر، وجعفر بن علية الحارثي الشاعر الصعلوكي[7]، وكانوا جميعاً يجمعون بين الفروسية والشعر، ولهم دور كبير في تحريض الرجال، وبعث الروح المعنوية في نفوس المقاتلين.

لقد تشددت تلك القبائل الآنفة الذكر في دينها وشجاعتها، وكانت قريش أول المتشددين، استطاعت بقوتها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والدينية، أن تجمع هؤلاء تحت سيطرتها

---

(1) البلاذري ــ أنساب الأشراف: 79/1.

(2) ابن حجر ــ الإصابة: 73/1. البغدادي ــ خزانة الأدب: 366/3.

(3) المفضليات: 705.

(4) الكلبي ــ الأصنام: 10، 57 ، ابن حبيب ــ المحبر: 179، الطبرسي ــ تفسيره: 364/5، اليعقوبي ــ البلدان: 511/8.

(5) ابن عبد ربه ــ العقد الفريد: 225/5، 78/6 ومابعدها، النقائض: 425/1، 1075/2.

(6) ابن رشيق ــ العمدة: 206/2.

(7) الخزانة (طبعة بولاق): 317/1، ابن دريد ــ الاشتقاق: 239/2.

وقبضـــتها، حـــتى إذا جاء الإسلام كانت مهيأة للزعامة وكان منها الرسول العربي الذي قاد العرب كلهم من عدنانيين وقحطانيين، وشماليين وجنوبيين، وحمس وغير حمس.

إنّ التشـــدد فـــي الديـــن في قبائل الحمس، قاد إلى الشجاعة في القتال، فقد ظهر منهم فوارس وشـــجعان قادوا قبائلهم إلى النصر والعزة والكرامة منهم: ربيعة بن مكدّم[1] من كنانة، وصخر بن حـــرب[2]، (أبو سفيان) من قريش، وأنس بن مدرك[3]من خثعم، وعبد يغوث بن وقاص[4] من قبيلة الحارث بن كعب وغيرهم..

وكأنـــي أرى أن الفروســـيّة مقـــترنة بالشعر، فإن أغلب زعماء القبائل الشجعان[5] الذين قادوا قـــبائلهم كانوا شعراء، أولئك الذين يبعثون في المقاتلين الروح المعنويّة، فيستميت المقاتل ولا يرجع مهما وجد من صعوبات أمامه، أو كثرة من الرجال المعادين، ولا أجد للخطابة في هذه القبائل أثراً، ذلـــك لأن الشعر في هذا المقام أقوى من الخطابة، وأحد من السيف؛ كما كانوا يغمسون أيديهم بالدم، أو يلعقون، أو يطيبون[6]، كمثل خثعم الذين غمسوا أيديهم في دم جزور[7].

وللأحـــلاف دور كبير في قوة القبيلة، فكانت إذا رأت نفسها دون الخصم الذي تقاتله، انضمت إلـــى قبائل أخرى، وشكلوا حلفاً كبيراً، كما حالف بنو الحارث بن كعب: مذحج وهمدان وكندة، حتى شكّل هذا التحالف جيشاً لجباً لم تعهده القبائل العربية من قبل.[8]

□□□

---

(1) الألوسي ـ بلوغ الأرب : 144/1 ، سمط اللآلي: 910.

(2) الأصـــفهاني ـ الأغـــاني: 89/6، ابـــن حجر ـ الإصابة: رقم الترجمة: (4041)، ابن حبيب ـ المحبر: 246، ابن عساكر ـ تاريخ دمشق 388/6، نكت الهميان: 172.

(3) ابن حجر ـ الإصابة: 73/1، البغدادي ـ خزانة الأدب: 366/3.

(4) الأصـــفهاني ـ الأغاني: 69/15 ومابعدها، السيوطي ـ شرح شواهد المغني: 232، البغدادي ـ خزانة الأدب: 1/ 317.

(5) الأصفهاني ـ الأغاني: 2/13، الجاحظ ـ الحيوان: 95/2، ابن قتيبة ـ الشعر و الشعراء: 369/1، 620/2.

(6) ابن هشام ـ السيرة النبوية : 143/1، 213، المفضليات: 705، الأصفهاني ـ الأغاني: 150/4 ـ 26/7 ـ 18 /156 ـ الطبري ـ تاريخه ـ (طبعة ليدان): 1138/1.

(7) المفضليات: 705.

(8) ابن عبد ربه: العقد الفريد : 78/6 ومابعدها.

نشـــأة
الدراسة الدلالية العربية وتطورها.

د. أحمد عزوز

لم تنتظر الأمم نهاية القرن التاسع عشر لتدرس الدلالة وتوليها اهتمامها، بل شغلت ذهن المفكريـن على مرّ التاريخ، فقد بحث جوانبها المختلفة الفلاسفة والمناطقة واللغويون وغيرهم.

ويعـدّ فلاسـفة الـيونان من الذين استرعت الدلالة نظرهم إذ "راحوا يتساءلون عن أسرارها، ويعجـبون لـتلك المجموعات الصوتية التي ينطق بها المرء، فتعبّر عمّا يدور في خلده، وتحقّق له غرضـاً دنـيوياً نافعـاً، بـل وتصـله ببنـي جنسه صلة وثيقة تجعل منهم مجتمعاً إنسانياً متعاوناً متفاهماً"[1].

ومـن القضايا الأساسية التي حظيت لديهم بقسط وافر من الاهتمام والجدل والمناقشة نشأة اللغة التـي عـالجوا مـن خلالها العلاقة بين الكلمة ومعناها، أي العلاقة بين الدال والمدلول أو الصوت والمعنى، وحاولوا معرفة هذه العلاقة فيما كانت طبيعية أم اصطلاحاً.

كمـا حـدّدوا أقسـام الكلام، وبنى أرسطو أنواعه على أساس دلالي، ورأى أنّ الاسم له دلالة مجـرّدة من الزمن، على حين أنّ الفعل له دلالة على الحدث والزمن، أمّا الحرف فليس له في نفسه أي معنى[2].

وميّز أيضاً بين ثلاث قضايا هي:

أ- المحسوسات: أي الأشياء في العالم الخارجي.

ب- التصورات الذهنية: أي المعاني.

جـ- الأصوات: الكلمات.

---

[1] د. إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص: 62.

[2] ينظر د. أحمد محمد قدور، مبادئ اللسانيات، ص: 82.

ولا شك في أنّ هذا التمييز كان أساس النظريات الدلالية في العصور الوسطى والحديثة[1].

واهتم برقلس OSPROKL في القرن الخامس الميلادي بالتغيّر الدلالي الذي ربطه بالتطور الحضاري، ولاحظ أنّه يتّخذ أشكالاً متعدّدة منها المجاز وتوسيع المعنى وتخصيصه[2].

وعالج الهنود كثيراً من المسائل الدلالية، وبخاصة بانيني (PANINI) حين وضع القواعد النحوية والصوتية والصرفية والدلالية لكتابهم المقدس "الفيدا"، وتعرّضوا إلى اللفظ والمعنى وأنواع الدلالات للكلمة، وأهمية السياق في إيضاح المعنى، والترادف، والمشترك اللفظي، والقياس ودور المجاز في تغيير المعنى[3].

كما وضعوا المعاجم ومن أشهرها "الأماركاكا" (AMARAKAKA) الذي ألّف في القرن الخامس الميلادي، وبوّبوا مادته بحسب معاني الكلمات[4].

ولا شك في أنّ الأمّة العربية لا يقل اهتمامها بالقضايا الدلالية عن غيرها من الأمم، فبلغوا في بحث مشكلاتها وقضاياها ما لم يبلغه علماء اللغات الأخرى في العصور المتعاقبة[5]، بل إنّ جهودهم تنمّ عن تفوّقهم في هذا الميدان، ولا ينكر أحد ما قدّموه من آراء وأفكار رائدة تؤكّد اجتهاداتهم الواضحة وخصوصيتهم المتميزة، على الرغم ممّا لقيته من إجحاف الدراسات الغربية، كما التي أهملت العلوم العربية الأخرى، وما أسهمت به في بناء الحضارة الإنسانية، فلم تأت على ذكرها في سلسلة تطور الدرس الدلالي القديم.

ويمكن القول إنّ العناية بالدلالة في التفكير اللغوي العربي القديم حقيقة ثابتة، والجهود كبيرة وعميقة لا مجال لإنكارها، وفضل سبق علمائها راسخ، بل إنهم أول من وضع أسس علم الدلالة الذي يعدّ أصيلاً في التراث العربي، أغنى بسعته وعمقه ودقته علم الدلالة الحديث إثراءً عظيماً، وهو نضج أسّس من خلاله الدارسون أصول هذا العلم، على الرّغم من أنّنا لا نعثر على مصدر مستقل خاص يحمل عنوان "علم الدلالة"، ولكن الأعمال المبكرة تشهد عليه، وإن كانت السمة الرئيسية للبحث الدلالي هي التشعب وعدم الانتظام في نسق معرفي واحد، وهي متناثرة في أكثر من مصدر، ومبثوثة في أكثر من مجال معرفي محدّد.

وبعد فحص المعاجم اللغوية لا نلفي ذكراً للمصطلح كما يفهم اليوم أو كما يحاول اقتباسه من الغرب، فلسان العرب يذكر مثلاً: "الدليل: ما يستدل به، والدليل: الدال، وقد دلّه على الطريق يدله دلالة، ودلالة دلولة، والدال: الغنج والشكل، وقد دلّت امرأة تدلّ"[6]، وهي مصطلحات تدل على

---

[1] ينظر د. أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص: 17.

[2] ينظر المرجع نفسه، ص: 17.

[3] ينظر المرجع نفسه، ص: 18-20.

[4] ينظر عبد الساتر لبيب، الحضارات، ص: 318.

[5] ينظر محمد المبارك، فقه اللغة وخصائص العربية، ص: 154.

[6] ابن منظور، لسان العرب، مادة (دلل).

معرفتهم بالمسائل الدلالية.

والمتمعن في التراث اللغوي العربي يلاحظ أنّ البحث الدلالي لم يقتصر على اللغويين فحسب بل تعدّى ذلك إلى الفقهاء وأهل الشرع وعلماء الكلام، والفلاسفة والمناطقة وغيرهم من دارسي الإعجاز والبلاغة والنقد والشرح الأدبي والفني، وأغنوا مؤلفاتهم بالبحوث الدلالية التي لا يجهلها دارس العربية.

وأول ما ألّف في العربية، فيما يتعلق بالدلالة، تلك الرسائل التي جمع فيها رواة اللغة ألفاظاً ذات موضوعات دلالية شبيهة بالحقول الدلالية المعروفة في اللسانيات الحديثة، كرسائل الإبل والخيل والشجر والنبات والأنواء، وليس هذا العمل إلاّ تصنيفاً للغة، كان نضجاً مبكراً وبداية انتهت بالتأليف المعجمي الشامل وصلته بالأصوات والاشتقاق إلى المعاجم الكبرى التي رتبت على أساس معاني الألفاظ مثل "الألفاظ الكتابية" للهمذاني (ت 398هـ)[1]، و "متخيّر الألفاظ"[2]، و "مقاييس اللغة" لأحمد ابن فارس (ت 395هـ) وفقه اللغة وأسرار العربية" للثعالبي (ت 430هـ) و "المخصّص" لابن سيده (ت 485هـ) ومعاجم الألفاظ كالصّحاح للجوهري (ت 395هـ)، و "تهذيب اللغة" للأزهري (ت 370هـ).

ولاحظ اللغويون العرب القدامى اختلاف لهجات القبائل المؤدي إلى الاختلاف اللفظي وما يتبعه من اختلاف معنوي، فممّن ألف في لغات القبائل يونس بن حبيب (ت 182هـ)، وأبو عمرو إسحاق بن مرار الشيباني (ت 206هـ)، والفرّاء (ت 207هـ)، وميّزوا الصحيح من الدخيل أو المعرّب، وكان ممن ألف فيه الجواليقي (ت540هـ) والخفاجي (1069هـ)[3]، ودرسوا مسائل الترادف والأضداد والمشترك، وألفوا فيها كتباً، وعالجوا العلاقة بين الدال والمدلول، والحقيقة والمجاز والمهمل والمستعمل والعام والخاص[4].

وكتبوا عن المجاز في القرآن، ومعاني الغريب فيه، وألّفوا في الوجوه والنظائر في القرآن، وغير ذلك من الأمثلة التي تنتمي إلى المباحث الدلالية وتعتبر جميعها بدايات للتأليف المعجمي عند العرب.

وسارت العناية باللغة على سبيلين متوازيين:

-أولهما اهتمّ بتركيب الجملة أي بوضع الكلمة في الجمل، وكان ذلك من اهتمام النحويين.

-وثانيهما اهتم بالكلمة في حدّ ذاتها، ففهموا أنّ العناية باللغة تعني البحث في الكلمة ودلالتها، ويتّضح هذا الفهم ممّا قاله أبو الطيب اللغوي في تصنيفه لبعض علماء اللغة من حيث درجة

---

[1] الهمذاني، الألفاظ الكتابية.
[2] أحمد بن فارس، متخيّر الألفاظ.
[3] ينظر أبو طالب زيان، المعاجم اللغوية بين ماضيها وحاضرها، ص: 315.
[4] ينظر أحمد محمد قدور، مبادئ اللسانيات، ص: 190.

الاجتهاد: "كان أبو زيد أحفظ الناس للغة، وكان الأصمعي يجيب في ثلث اللغة، وكان أبو عبيدة يجيب في نصفها، وكان أبو مالك يجيب في كلها"[1].

وأوضح القدماء أنّ بين الأصوات وما تعبّر عنه مناسبة دلالية فيما أسماه. ابن جني بـ "باب في إمساس الألفاظ أشباه المعاني" حيث قال: "قال الخليل: كأنهم توهّموا في صوت الجندب استطالة ومدًّا، فقالوا: صرّ، وتوهّموا في صوت البازي تقطيعاً، فقالوا: صرصر"[2].

ورأوا أنّ معاني الأصوات القويّة تنتظم للتعبير عما يناسبها من دلالات، والأصوات الضعيفة لما يتفق معها "من ذلك قولهم: "الوسيلة" و "الوصيلة"، والصاد -كما ترى- أقوى صوتاً من السين، لما فيها من استعلاء، والوصيلة أقوى معنى من الوسيلة، وذلك أنّ التوسل ليست عصمة الوصل والصلة، بل الصلة أصلها من اتصال الشيء بالشيء، ومماسته له، وكونه في أكثر الأحوال بعضاً له كاتصال الأعضاء بالإنسان، وهي أبعاضه، ونحو ذلك، والتوسل معنى يضعف ويصغر أن يكون المتوسل جزءاً كالجزء من المتوسل إليه، وهذا واضح، فجعلوا الصاد لقوّتها، للمعنى الأقوى والسين لضعفها للمعنى الأضعف"[3].

وكذلك "صَعِد" و "سَعِد"، والدليل على أن "الصاد" أقوى هو تعبيرها على الصعود، وهذا الفعل هو ما يرى بالعين، و "سعِد" هو ما تحسه النفس بدون رؤيته[4].

واستشهدوا "بالقَضْم" و "الخَضْم"، "فالقَضْم" لليابس لصلابته واختاروا "الخَضْم" للأكل الرطب، وذلك لرخاوة "الخاء" وفي الخبر "قَدْ يُدْرَكُ الخَضْمُ بالقَضْمِ" أي قد يدرك الرخاء بالشدة واللين بالشظف[5].

ويرتبط تغيّر المعنى بالحركة وحدها في الكلمة الواحدة، إذا تغيّرت إحدى الحركات في فائها دلّت على معاني مختلفة مثل "العسل -بكسر العين- ما عسل به الرأس، والعُسل -بضم العين- المادة التي يغتسل بها، والذِل -بكسر الذال- ضد الصعوبة، والذُّل -بضمّ الذال- ضد العزّ، والغِل - بكسر الغين- الغش والعداوة، والغُل -بضم الغين- العطش، وهو الغُلّة، والبُرّ -بضم الباء- القمح، والبِرّ -بكسر الباء- الإحسان، والبَرّ -بفتح الباء- اليابسة، إلى غير ذلك من الأمثلة، وهي كلها ملاحظات وآراء ذات صلة وثقى بالمباحث الدلالية.

وتفطن اللغويون العرب إلى أثر الصيغة في توليد الدّلالة، ووضعوا قاعدة لذلك مفادها أنّ

---

(1) ينظر د. عز الدين إسماعيل، المصادر الأدبية واللغوية في التراث العربي، ص: 294.
أبو مالك هو أبو مالك بن كركرة، أحد الأعراب الفصحاء، وقد أخذ عنه الخليل وغيره، ويقال إنّه كان يحفظ اللغة كلّها. وله من الكتب "خلق الإنسان" و "كتاب الخيل".

(2) ابن جني، الخصائص، ج2، ص: 152.

(3) المصدر نفسه، ج: 2، ص: 160.

(4) ينظر د. نور الهدى لوشن، إلياذة الجزائر -دراسة دلالية- ص: 107.

(5) ينظر ابن جني الخصائص، ج:2، ص: 157.

الـزيادة فـي المبنى تلحقها بالضرورة زيادة في المعنى، ومن ذلك قولهم: خَشِن، اخْشَوْشَنَ، فمعنى خشـن دون معنى اخْشَوْشَنَ لما فيه من تكرير العين، وزيادة الواو، وكذلك قولهم أعشب المكان إذا نبت فيه العشب، أما إذا كثر فيه العشب فقد قالوا اعشوشب، وصيغة افعوعل تفيد المبالغة(1).

واكتشـفوا أنّ التكرار الواقع في الفعل يعود إلى تكرار معناه مثل قطّع، وكسّر، وفتّح، وغلّق، كما أنّ المصادر التي تأتي على وزن فَعَلان تدل على الاضطراب والحركة مثل الغَلَيان والغَثَيان(2).

وفي باب "فَعْلان" ومصدره وفعله يقول سيبويه: "أما ما كان من الجوع والعطش، فإنّه أكثر ما يبنى في الأسماء على فَعْلان، ويكون المصدر الفعل، ويكون الفعل على فعل يفعل، وذلك نحو ظَمِئ يَظْمَـأ، وهـو ظَمْـآن، وعَطِـش يَعْطَش عَطَشاً وهو عَطْشَان"(3). وهي أدلة وشواهد توضح علاقة الصرف بالدلالة.

وركّـزت الدراسـات الصـوتية العربـية على القيمة التعبيرية للأصوات وأهميتها في الإيقاع والموسـيقى لأنّ الحـروف العربية ذات وقع موسيقي مختلف من حرف إلى آخر ومن تركيب إلى آخـر، وعـند نظم هذه الحروف داخل الكلمة، ثم الكلمات في تركيب لغوي معيّن، تنشأ عنها القيمة التعبيرية للغرض بأكمله.

وتـتلوّن الأصـوات بـتلوّن الأغـراض الدلالـية، ففي غرض الوصف تكثر الكلمات الخفيفة والأصـوات المعـبّرة عـن ذلك، وفي موضع الذكرى والتألم تكثر أصوات المدّ المعبرة عن الأنين والتألم.

فعلى سبيل المثال قصيدة ابن زيدون النونية التي مطلعها:

أضْحَى التَّنَائِي بَدِيـلاً مِـنْ تَدَانِيـنَا ... وَنَـابَ عَـنْ طِيـبِ لُقْـيَانَا تَجَافِيـنَا

قـد طغى عليها المدّ وصوت النون، ويلاحظ أنّ هذا الصوت أنفي، يصدر أثناء البكاء من شدة الولـع والفـراق، فـلا شك في أنّ المرء يصدر من أنفه صوتاً شبيهاً به، فكأن صوت النون تعبير بصفته ومخرجه عن هذا الحزن الذي يحمله الشاعر بين جوانحه.

والملاحـظ أن "المسـتوى الصـوتي لا يقـوم منفرداً، وإنّما تتشكل كلّ المستويات ضمن هالة متكاملة لإعطاء الأسلوب الغرض الدلالي الذي يقصده المبدع"(4).

فقـد تكـون تقارب الأصوات لتقارب المعاني، من ذلك قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَـى الكَافِرِينَ تَؤُزّهُم أَزّاً﴾(5)، أي تزعجهم وتقلقهم، فهذا في معنى تهزهم هزّاً، والهمزة أخت الهاء،

(1) ينظر المصدر نفسه، ج: 2، ص: 156.
(2) ينظر المصدر نفسه، ج: 2، ص: 152.
(3) سيبويه، الكتاب، ج: 4، ص: 21.
(4) د. نور الهدى لوشن، إلياذة الجزائر –دراسة دلالية- ص: 113.
(5) سورة مريم. الآية 83 (تغريم على المعاصي- الصحاح ج3 ص 394.

فتقارب اللفظين لتقارب المعنيين، وكأنهم خصّوا هذا المعنى بالهمزة لأنّها أقوى من الهاء، وهذا المعنى أعظم في النفوس من الهزّ، لأنك قد تهزّ ما لا بال له، كالجذع وساق الشجرة ونحو ذلك"[1].

أمّا النحو العربي فقد وضع في الأصل لتقنين اللغة، وحفظ اللسان من الزلل والخطأ، وله دور أساسي في فهم النص، إلاّ أنه لا ينفى العنصر الدلالي عنه، فهو موجود باستمرار واهتمّ بالمعنى منذ نشأته.

"فالترابط بين الوظيفة النحوية والدلالة المعجمية حقيقة ثابتة ودائمة ومستمرة في التجربة اللسانية العربية، فالجملة هي غاية كل نظام نحوي يعمل على كشف تركيبها، ويحاول الربط بين الصورة الصوتية والمعنى المراد منها من خلال النظام العقلي الذي يحكمها، فهو إذن يمدّ الجملة بمعناها الأساسي الذي يكفل له الصحة ويحدّد له عنصر هذا المعنى[2].

فاهتمام النحو العربي بالظواهر الدلالية ثابت، وإن كان لا يرقى إلى نظرية دلالية نحوية واضحة المعالم كما هي متداولة اليوم، ولكن أسسها لا يمكن جهلها أو إغفالها، فالعلاقة بين قوانين المعنى النحوي وقوانين دلالات المفردات في النظام النحوي قائمة، وهو ما يمكن أن يطلق عليه بالمعنى النحوي الدلالي[3].

والقصة التي تروي نشأة النحو العربي حين قالت البنت لأبيها أبي الأسود الدؤلي (ت 69هـ) "ما أجملُ السماء" (برفع أجمل) وكأنها تستفهم، وهي تريد أن تتعجب، من جمال السماء، تبيّن أنّ اللحن في الحركة الإعرابية نتج عنه لبس في المعنى، وتصحيح أبي الأسود خطأ ابنته بقوله: "ما أجمل السماء (بفتح همزة السماء) أدّى غرض التواصل والفهم.

وكذلك قصة الأعرابي الذي قرأ خطأ الآية الكريمة "أَنَّ اللهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولِه"[4] (بكسر لام الرسول)، غيّر من مدلول الآية ومقصودها، فكان الخطأ دلالياً فأتبع بتصحيح الحركة الإعرابية، ممّا أدّى إلى سلامة دلالة الآية الكريمة.

إن لفتة سيبويه في باب الاستقامة من الكلام والإحالة يدعم فكرة اهتمام النحو العربي بالظواهر الدلالية، فهو يقول: "فمنه (الكلام) مستقيم حسن، ومحال، ومستقيم كذب، ومستقيم قبيح، وما هو محال كذب.

- **فالمستقيم الحسن:** هو الترتيب أو التعبير المألوف في اللغة نحو: "أتيتك أمس، سآتيك غداً".
- **المحال:** وهو المتناقض في الاستعمال أو نقض أوّل الكلام بآخر، نحو: أتيتك غداً، سآتيك أمس.

---

[1] ابن جني، الخصائص، ج:2، ص: 146.
[2] ينظر عمار شلواي، درعيات أبي العلاء، ص: 43.
[3] ينظر عمار شلواي المرجع نفسه، ص: 46.
[4] سورة التوبة، الآية 3.

- **المستقيم الكذب**، وهو تركيب مستقيم من حيث النحو وغير ممكن الوقوع في نحو: حملت الجبل وشربت ماء البحر.
- **المستقيم القبيح**: وهو وضع اللفظ في غير موضعه على الرغم من استقامته نحو: وكي زيد يأتيك، وقد زيداً رأيت.
- **المحال الكذب**: وهو ما لا يتوافق مع الواقع، والخروج عن منطق اللغة نحو: سوف أشرب ماء البحر أمس[1].

إن استقامة الجملة في جميع عناصرها عند سيبويه لا تختلف عما يسمّيه المحدثون بأصولية الجملة ومقبوليتها في نظرية النحو التوليدي التحويلي الذي رائده نوام شومسكي، وعدم استقامة الجملة معناه أنها صحيحة قواعدياً ونحوياً ولكنها غير صحيحة دلالياً.

والمتأمل في المصادر العربية يلفيها تؤكد الاهتمام المبكر بجوانب المسائل الدلالية المختلفة مثل ابن خلدون حين يتحدث عن الملكة اللسانية، فهو يفترض في المتكلم أن يكون مزوّداً بمجموعة من القواعد النحوية والاختيارية والدلالية حتى تكون لديه الكفاية اللغوية، وهو يكتسبها بحفظه للقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف وكلام العرب من شعر ونثر وأمثال وحكم، فتساعده جميعها على إنجاز التركيب الصحيح والمفيد للجمل؛ وابن خلدون في فكرته لا يختلف عن شومسكي حين عالج الكفاية اللغوية والأداء الكلامي.

ودرس اللغويون مسائل دلالية مختلفة كالحديث عن نشأة اللغة، ودلالة ألفاظها، والمشترك والترادف والفروق، والسياق والمقام ومن هؤلاء الجاحظ وابن جني وعبد القاهر الجرجاني وابن فارس، وإذا كان ابن جني قد عرف اللغة "بأنها أصوات يعبّر بها كل قوم عن أغراضهم"[2]، فلا ريب في أنّ هذا التحديد لا ينفي الدلالة عن اللغة.

وإذا ما ألقى الدارس نظرة متفحصة على كتاب "المزهر في علوم اللغة" للسيوطي فإنّه يجده ألمّ بأهم المسائل المتعددة والمختلفة التي طرقها علماء العربية قبله، منها دلالة الألفاظ التي كانت تنصرف إلى درس خصائص العربية وتاريخها وفقهها، فـ "المزهر في علم اللغة"[3]، احتوى على ثلاثة عشر باباً في بحث اللغة من حيث المعنى، إضافة إلى ما احتوته الأبواب الأخرى من آراء دلالية متعددة.

وممّا تناولوه –أيضاً– نشأة اللغة وعلاقة ألفاظها بمعانيها، وانقسموا في ذلك إلى فريقين، ودخلت هذه المسألة ضمن الخلاف بين الفئات الدينية والفكرية، وأغلبهم لا يأخذ بالرأي القائل بالصلة الطبيعية الذاتية، ويعدّ عباد بن سليمان الصيمري– أحد المعتزلة– من أشهر العلماء الذين

---

[1] سيبويه، الكتاب، ج: 1، ص: 25.
[2] ابن جني، الخصائص، ج1، ص: 33.
[3] ينظر فهرس المزهر للسيوطي.

عــرفوا به حيث يقول: "إنّ بين اللفظ ومدلوله مناسبة طبيعية حاملة للواضع على أن يضع، وإلاّ كان تخصيص الاسم المعيّن ترجيحاً من غير مرجّح[1].

ويمكــن تلخيص المسائل الدلالية التي تداولها الدارسون وفقهاء اللغة كما أوردها السيوطي في أربعة آراء وهي:

1- تدلّ الألفاظ على المعاني بذواتها، وصاحب هذا الرأي هو عباد بن سليمان الصيمري.

2- أو بوضــع الله إياهــا، والقائل به أبو الحسن الأشعري وتلاميذه، وعليه جمهرة كبيرة من اللغويين.

3- أو بوضع الناس، وهو رأي المعتزلة المستند إلى مفاهيم حول الذات الإلهية ونفي الجارحة عن الله عز وجلّ.

4- أو يكــون بعضها من وضع الله، والباقي من وضع الناس وعليه علماء فقه الأصول الذين اختلفوا حول البداية، أهي من الله والتتمة من الناس أو العكس[2].

وفسّــر ابــن فــارس المعــنى بالقصد والمراد حيث قال: "يقال عنيت بالكلام كذا، أي قصدت وعمــدت، وقال قوم: اشتقاق المعنى من الإظهار، يقال: عنت القربة إذا لم تحفظ الماء بل أظهرته، وقــال آخر: المعنى مشتق من قول العرب: عنت الأرض بنبات حسن إذا نبتت نباتاً حسناً... لم تعن هذه الأرض أي لم تفد[3].

ويتضــمن هــذا التفسير ثلاثة عناصر أساسية ترتبط بالدلالة وهي: القصد والإظهار والإفادة، فاللفظ عند إيراده يقصد به معنى معيّناً للإفادة بوساطته تكون الإفادة التامّة[4].

ولا شــك فــي أنّ هــذه العناصر متعلقة بالتأويل الذي يوصل إلى باطن اللفظ وتوضيح رؤيته الدلالية في الأسلوب أو الاستعمال الموظف فيه.

ويظهــر الاهــتمام بالعناصر المتحكّمة في إنتاج الخطاب ودلالته بجدّية ووضوح في المؤلفات البلاغــية على العموم، وعند عبد القاهر الجرجاني، خاصة في كتابه "دلائل الإعجاز"[5] حول مفاهيم (الغــرض، والــنظم، واللفــظ)، ولدى السكاكي -أيضاً- في كتابه "مفتاح العلوم"[6] حيث تطرّق إلى

---

(1) الســيوطي، المزهــر، ج:1، ص: 8-30، وينظر د. أحمد محمد قدور، مبادئ اللسانيات، ص: 285-286، وعمار شلواي درعيات أبي العلاء، ص: 12.

(2) ينظر د. أحمد محمد قدور، مبادئ اللسانيات، ص: 285-286. و السيوطي، المزهر، ج:1، ص:8 وما بعدها.

(3) ينظر أحمد بن فارس، الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، ص: 192.

(4) ينظر د. نور الهدى لوشن، إلياذة الجزائر -دراسة دلالية- ص: 62.

(5) يــنظر عبد القادر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 40 وما بعدها، وص: 44 وما بعدها. ص: 63 وما بعدها، وص: 69 وما بعدها.

(6) ينظر الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، ج:5 ص: 4-10.

مفاهيم (المعنى والسياق والاستعمال).

وإذا ما أكّدنا أنّ السكاكي لم يتجاوز حدود التهذيب والتحسين، لما أنجزه الجرجاني علمنا أن كثيراً من المحدثين يعتبرون اتّجاه الجرجاني قمة الجهود البلاغية العربية في ميدان البحث الدلالي، فدراسته للنظم وما يتصل به تقف بشموخ أمام النظريات اللغوية في الغرب، بل تفوق معظمها في مجال فهم التركيب اللغوي، مع الفارق الزمني الواسع الذي يعد ميزة يختلف بها عبد القاهر عن غيره ويعود إليه فضل السبق[1]، واعترف له علماء كثيرون بآرائه الذكية وبخاصّة في الجزء الذي يتناول المعنى النحوي والدلالي من كتابه "دلائل الإعجاز".

ويمكن استخلاص الملامح الرئيسة لنظرية عبد القاهر الجرجاني الدلالية من النص الآتي: "وإذا قد عرفت أنّ مدار أمر النظم على معاني النحو، وعلى الوجوه والفروق التي من شأنها أن تكون فيه، فاعلم أنّ الفروق والوجوه كثيرة ليس لها غاية تقف عندها، ونهاية لا تجد لها ازدياداً بعدها، ثم اعلم أن ليس المزية بواجبة لها في أنفسها ومن حيث هي على الإطلاق، ولكن تعرض بسبب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام، ثم بحسب موقع بعضها من بعض واستعمال بعضها مع بعض"[2].

يوضّح هذا النص نظرة عبد القاهر الجرجاني للدلالة، ويحدّد عناصرها الثلاثة التي تعدّ أساسية في مناقشة دلالة اللفظ والمعنى، وهي:

الغرض الذي يوضع له الكلام.

النظم الذي ينظم مواقع الكلمات.

اللفظ الذي يحدّد كيفية استعمال الكلمات بعضها مع بعض، وبمعنى آخر، (المعنى والغرض)، و(النظم) ثمّ (الشكل السطحي).

ولا ريب في أنّ مثل هذا العمل يعدّ كافياً للتدليل على مساهمة البلاغة العربية واهتمامها بالظواهر الدلاليّة، وهي حقيقة ينبغي الاعتراف بها والانطلاق منها في كلّ دراسة منصفة وجادّة[3].

وكانت دراسة عبد القاهر للنظم وما يتّصل به من تعليق وبناء وترتيب من أكبر الجهود التي بذلتها الثقافة العربية في سبيل إيضاح المعنى الوظيفي في السياق والتركيب.

وقدّمت البلاغة العربية فكرتين من أنبل ما وصل إليه علم اللّغة الحديث في بحثه عن المعنى الاجتماعي الدلالي، وهما:

1-المقال

2-والمقام.

(1) ينظر عمار شلواي، درعيات أبي العلاء، ص: 48-49.

(2) الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 69.

(3) ينظر عمار شلواي، درعيات أبي العلاء، ص: 49.

ونجد علماء البلاغة ربطوا بين هاتين الفكرتين بعبارتين شهيرتين أصبحتا شعاراً يهتف به كلّ ناظر في المعنى:

-العبارة الأولى "لكلّ مقال مقام".

-والثانية "لكلّ كلمة مع صاحبتها مقام".

وتعتبر هاتان العبارتان من نتائج المغامرات الفكرية في دراسة اللغة في الغرب المعاصر"[1].

وتناول البلاغيون العرب العلاقة بين اللفظ والمعنى حين تعرّضهم لمسألة الفصاحة والبيان، فأبرزوا قضية الاختلاف والائتلاف بين الحروف في التعبير عن المعاني، وتجاور الأصوات وما له من دور في فصاحة اللفظ وتحسين المعنى وإيصاله إلى المتلقي وأهميّتها في إنتاج الخطاب الإقناعي.

وكما يقول القزويني: "دلالة اللفظ إمّا على ما وضع له، أو على غيره.

والثاني إمّا داخل في الأوّل دخول السقف في مفهوم البيت، أو الحيوان أو خارج عنه خروج الحائط عن مفهوم السقف، أو الضاحك عن مفهوم الإنسان، وتسمّى الأولى دلالة وضعية، وكل واحدة من الأخيرتين دلالة عقلية، وتختصّ الأولى بدلالة المطابقة والثانية بالتضمن والثالثة بدلالة الالتزام"[2].

وشهد التأليف في أصول الفقه والدين جهوداً دلالية واضحة، وإليه يعود الفضل في إثارة الكثير من المسائل والقضايا الدلالية التي غدت علوماً مستقلة، ومن ذلك مبحث "الألفاظ الإسلامية" وهي مجموعة من المفردات غيّر دلالتها الإسلام، فأصبحت تحمل معاني غير تلك التي كانت معروفة بها في العصر الجاهلي.

وعنى المؤلفون في أصول الفقه ببحث معاني الألفاظ عناية خاصة، وأفردوا لها فصولاً في كتبهم، لأنّ دلالة الألفاظ من أهمّ موضوعات علم الأصول[3].

وبرز الاهتمام بالمسائل الدلالية واضحاً في تضاعيف التفاسير التي بدأت لغوية كالغريب ومعاني البيان القرآني وسحره وما إلى ذلك، فابن عباس (ض) يصرّح بأنه لم يكن يدري المراد من كلمة "فاطر"[4]، وأيضاً "وحَنَاناً منْ لَدُنّا"[5]، وفي رواية أنّ ابن عباس (ض) قال: كل القرآن أعلمه إلاّ أربعاً: "حَنَاناً"، "غِسْلِينُ"[6]، "أوّاه"[1] و "الرَّقيم"[2].

---

(1) د. تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص: 20-21.

(2) الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص: 120، وينظر عمار شلواي، درعيات أبي العلاء، ص: 48.

(3) ينظر محمد المبارك، فقه اللغة وخصائص العربية، ص: 156.

(4) سورة يوسف، الآية 10.

(5) سورة مريم، الآية 13.

(6) الحاقة، الآية 36.

وهـي البوادر الأولى التي انتهت بالتأليف في غريب القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، فكانـت نـتائجها معاجم لغوية أُلّفت لخدمتهما، ويذكر منها على سبيل المثال: "المفردات في غريب القرآن" للراغب الأصفهاني (ت 502هـ)، و "الفائق في غريب الحديث" للزمخشري (ت 538هـ).

وممّـا يؤسف له أنَّ معظمها ضاع، ولم يبق منها إلاّ كتاب "الغريب المصنف" لأبي عبيد القاسم بـن سـلام (ت224هـ)، وكتاب ابن قتيبة (ت 276هـ) في غريب القرآن، والذي أخلط فيه بين منهجـي كتب اللغة وكتب التفسير، كما ألف أبو عبيد أحمد بن محمد الهروي (ت 401هـ) كتاباً في الغريبين، "غريب القرآن وغريب الحديث"[3].

والطـريف أنَّ أبـا حاتم أحمد حمدان الرازي (ت 322هـ) ألّف كتاباً في تطور معاني الألفاظ جمـع فـيه عدداً من الألفاظ الإسلامية، ودرسها دراسة تطورية تاريخية، وتتبع معانيها من العصر الجاهلي إلى العصر الإسلامي، وقد سماه "الزينة في الكلمات الإسلامية"[4]، وهو لا يختلف في بنائه عن معاجم الحقول الدلالية[5].

أمّـا السيد الجرجاني (ت 810هـ) فإنّه يورد في "تعريفاته" كلاماً جامعاً عن الدلالة في الثقافة الأصـولية، قائلاً: "الدلالة هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هـو الدال، والثاني هو المدلول. وكيفية دلالة اللفظ على المعنى باصطلاح علماء الأصول محصورة في عبارة النص، وإشارة النص، ودلالة النصّ واقتضاء النص"[6].

ولمـا كان لعلم الفقه اصطلاحاته فقد أُلّفت معاجم لهذا الغرض، وممن ألفوا فيه الأزهري: أبو منصـور محمد بن أحمد (0370-)، وله كتاب "الزاهر في غرائب ألفاظ الإمام الشافعي" (ت 210 هـ)، ثـمّ "المطريـزي (ت 610هـ): أبو الفتح ناصر عبد السيّد"، وله كتاب "المغرب في ترتيب المغرب"، وكانت هذه المعاجم هي الأخرى خاصة بغريب القرآن وغريب الحديث[7].

يذكـر ابن خلدون في مقدمته أصول الفقه، وما يتعلق به من "الجدل والخلافيات"، وينصّ على صـلة الفقـه بالدلالـة في مستوياتها المتعدّدة قائلاً: "... يتعين النظر في دلالات الألفاظ، وذلك أن استفادة المعاني على الإطلاق من تراكيب الكلام على الإطلاق، يتوقف على معرفة الدلالة الوضعية مفردة ومركبة، والقوانين اللسانية في ذلك هي علوم النحو والتصريف والبيان...

ولا يكفي فيه معرفة الدلالات الوضعية على الإطلاق، بل لا بدّ من معرفة أمور أخرى تتوقف

---

(1) التوبة، الآية 5. 114.
(2) الكهف، الآية 10.
(3) ينظر أحمد طاهر حسنين، نظرية الاكتمال اللغوي، ص: 157.
(4) أبو حاتم الرازي، الزينة في الكلمات الإسلامية، تحقيق د/ حسين الهمداني.
(5) ينظر محمد المبارك، فقه اللغة وخصائص العربية، ص: 156.
(6) السيّد الجرجاني، التعريفات، ص: 55.
(7) ينتظر أبو طالب زيان، المعاجم اللغوية بين ماضيها وحاضرها، ص: 314-315.

عليها تلك الدلالات الخاصة، وبها يستفاد الأحكام بحسب ما أصّل أهل الشرع وجهابذة العلم من ذلك.

وجعلوه قوانين لهذه الاستفادة مثل: "إنّ اللغة لا تثبت قياساً، والمشترك لا يراد به معنيان معاً، والواو لا تقتضي الترتيب، والعام إذا أخرجت أفراد الخاص منه، هل يبقى حجة فيما عداه؟ والأمر للوجوب أو الندب وللفور أو التراخي، والنهي يقتضي الفساد، أو الصحة، والمطلق هل يحمل على المقيّد؟ النص على العلّة كاف في التعدّد أم لا؟ وأمثال هذه، فكانت كلها من قواعد هذا الفن، ولكونها من مباحث الدلالة كانت لغوية"[1].

وقسّم الفارابي الدلالة إلى: دلالة مطابقة ودلالة تضمن ودلالة التزام، فهو يقول "إنّ اللفظ الدال بالوضع يدل على تمام ما وضع له بالمطابقة وعلى جزئه بالتضمن، وعلى ما يلازمه في الذهن بالالتزام كالإنسان، فإنه يدل على تمام الحيوان الناطقة بالمطابقة وعلى جزئه بالتضمن وعلى قابلية التعلم بالالتزام"[2].

وكانت غاية علماء الأصول من دراسة المعنى هو الوصول إلى الحكم الشرعي، كدلالة لفظ القرء على الحيض وهو ما أخذ به الحنفية، وعلى الطهر وهو مذهب غيرهم، وذلك من قوله تعالى: "والمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ"[3] لأنّ لفظ القرء يحمل المعنيين معاً[4].

وتناول علم أصول الفقه الألفاظ باعتبارات متعدّدة.

- الدلالة الحقيقية، وهي ما يقصده المتكلم بظاهر ألفاظه.
- الدلالة الإضافية (النسبية) وهي ما يفهمه السامع من رسالة المتكلم.
- وباعتبار كمال المعنى الموضوع له اللفظ هناك دلالة المطابقة والتضمّن والالتزام.
- وباعتبار شمول اللفظ لأفراده محصورين أو غير محصورين هناك العام والخاص والمشترك، ويشمل الخاص المطلق والمقيّد والأمر والنهي.
- وباعتبار الاستعمال وشيوعه وتغيّر المعنى من زمن إلى زمن ومن بيئة إلى أخرى هناك الحقيقة والمجاز.
- ومن حيث الوضوح والغموض في المعنى تقسّم الألفاظ إلى الواضح والغامض، ويقسّم هذا الأخير إلى المتشابه والمشكل والمجمل والخفي، وينقسم الواضح إلى ظاهر ونص ومفسر ومحكم.
- ومن حيث طرق الدلالة هناك دلالة باعتبار النص ودلالة بإشارته وأخرى بفحواه والأخير باقتضائه[5].

(1) ابن خلدون، المقدمة، ص: 360.
(2) الفارابي، إحصاء العلوم، ص: 78.
(3) سورة البقرة، الآية 228.
(4) ينظر طاهر سليمان حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين ص: 12.
(5) ينظر طاهر سليمان حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين ص: 12.

ولما كان الجانب الفلسفي قد احتلّ حيزاً ضخماً في التراث اللغوي العربي، فنجده تعرّض بإسهاب إلى البحث الدلالي، بل ارتبط علم الدلالة بالفلسفة والمنطق أكثر من أي علم آخر حتى قال بعضهم: "إنك لا تستطيع أن تقول متى تبدأ الفلسفة وينتهي السيمانتيك، وما إذا كان يجب اعتبار الفلسفة داخل السيمانتيك، أو السيمانتيك داخل الفلسفة"[1].

ويعدّ "ابن سينا" من الفلاسفة الذين بحثوا في الدلالة، فوجدها عبارة عن صوتين، الأول منطوق والمتمثل في الصوت، والآخر ذهني أو متصوّر، وهو ما عبّر عنه قائلاً:

"فمعنى دلالة الألفاظ أن يكون إذا ارتسم في الخيال مسموع اسم ارتسم في النفس معنى، فتعرف النفس أن هذا المسموع لهذا المفهوم، فكلما أورده الحس على النفس التفتت إلى معناه"[2].

وتعرض الغزالي إلى العلامة فقال: " لا متكلم إلاّ وهو محتاج إلى نصب علامة لتعريف ما في ضميره"[3]، وأورد –أيضاً–: "إنّ للشيء وجوداً في الأعيان، ثمّ في الأذهان، ثمّ في الألفاظ، ثمّ في الكتابة، فالكتابة دالّة على اللفظ، واللفظ دالّ على المعنى الذي في النفس، والذي في النفس هو مثال الوجود في الأعيان"[4].

وهو يشير في نصّه إلى العلاقة المتبادلة بين الألفاظ ومدلولاتها مع تركيزه على أنّ المعاني أساسها الذهن وليس اللفظ في حدّ ذاته، كما يقول أيضاً: "فاعلم أن كل من طلب المعاني من الألفاظ ضاع وهلك، ومن قرر المعاني أولاً في عقله ثمّ أتبع المعاني الألفاظ فقد اهتدى"[5].

فهو يؤكّد على أهمية استعمال الألفاظ في التركيب الذي به تفهم الدلالات أمّا تلك الخارجة عنه فتحمل المعاني في نفسها، أو يمكن تكون معانيها في درجات الصفر.

ومن الدارسين الذين تعرضوا للمسائل الدلالية في التراث العربي شرّاح الشعر، والنقاد وعلماء الإعجاز، فاهتمّوا بقضيّة اللّفظ والمعنى، والحقيقة والمجاز، وعرضوا للاستعارة، والغريب والمأنوس والوحشي والفروق والمشترك والأضداد والترادف.

فمن علماء الإعجاز الباقلاني والرماني، ومن النقاد الجاحظ وابن رشيق الذي يرى أن "اللفظ جسم وروحه المعنى، وارتباطه كارتباط الروح بالجسم، يضعف بضعف ويقوى بقوته"[6]، وهو لا يخرج عن البحث في أهمية اختيار اللفظ في التركيب لما يناسبه من معنى، وانتظامه مع الوحدات الأخرى للتعبير عن فصاحة الكاتب أو إيصال الغرض وإفادة المخاطب –بفتح الطاء–.

(1) أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص: 15.
(2) ابن سينا، الشفاء، ص: 4.
(3) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج: 1، ص: 148.
(4) الغزالي، معيار العلم في فنّ المنطق، ص: 46-47.
(5) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج: 1، ص: 201.
(6) ابن رشيق، العمدة، ص: ج: 1، ص: 124.

ويتضح مما سبق اهتمام العرب المبكر بالظواهر الدلالية ومسائلها، وعلى الرغم من كل هذه البحوث المتناثرة في مصادر متعدّدة ومتنوّعة، فإنّ ذلك لم يصل بطبيعة الحال إلى ما يمكن أن تطلق عليه نظرية دلالية أو علم الدلالة كما يتناوله البحث اللغوي الحديث.

ولكن ما ينبغي التأكيد عليه هو أن هذه البحوث تعدّ من صميم علم الدلالة ولا يمكن إغفالها حين التأريخ له، أو التعرّض إلى مراحل تطوره سواء عند العرب أو عند غيرهم من الأمم.

❒

■ فهرس المصادر والمراجع كما وردت في البحث.

(1) إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصرية، ط: 3، سنة 1972.

(2) أحمد محمد قدور، مبادئ اللسانيات، دار الفكر، دمشق، ط: 1، سنة 1996.

(3) أحمد مختار عمر، علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، 1988.

(4) عبد الستار لبيب، الحضارات، دار المشرق، ط: 8، بيروت، 1990.

(5) محمد المبارك، فقه اللغة وخصائص العربية- دراسة تحليلية مقارنة وعرض لمنهج العربية الأصيل في التجديد والتوليد-، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط: 7، سنة 1971.

(6) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، دون سنة.

(7) الهمذاني، عبد الرحمن بن عيسى الكاتب، الألفاظ الكتابية، دار الكتاب العربي، راجعه وقدم له الدكتور السيد الجميلي، ط: 2، 1998م، بيروت لبنان.

(8) ابن فارس، أبو الحسن أحمد بن زكريا، متخيّر الألفاظ، تحقيق هلال ناجي، مطبعة المعارف، القاهرة، سنة 1970.

(9) أبو طالب زيان، المعاجم اللغوية بين ماضيها وحاضرها، مجلة المجمع العلمي العربي، سواري، يناير 1965.

(10) عز الدين إسماعيل، المصادر الأدبية واللغوية عند العرب إلى نهاية القرن الثالث الهجري، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ط: 1، 1980.

(11) ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، دون سنة.

(12) نور الهدى لوشن، إلياذة الجزائر لمفدي زكريا – دراسة دلالية- دكتوراه دولة، بمعهد اللغة العربية وآدابها، جامعة الجزائر، الجزائر، سنة 1990 (مخطوط).

(13) سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، الناشر مكتبة الخانجي للطباعة والنشر، ط: 3، القاهرة، سنة 1998.

(14) القرآن الكريم، رواية الإمام ورش، دار المصحف، شركة مكتبة ومطبعة عبد الرحمن محمد، القاهرة، مصر.

(15) شلواي عمار، درعيات أبي العلاء، دراسة دلالية، الألفاظ الخاصة بالإنسان وحياته الاجتماعية والاقتصادية، رسالة ماجستير، بمعهد اللغة العربية وآدابها، جامعة قسنطينة، الجزائر، سنة 1995 (مخطوطة).

(16) السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين، المزهر في علوم اللغة، شرح وتصحيح وعنوان وتعليق

محمد أحمد جاد المولى، وآخران، دار إحياء الكتب العربية، مطبعة عيسى البابي وشركاه بمصر.

(17) أحمد بن فارس، الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، تحقيق مصطفى الشويمي، المكتبة العربية، بيروت، 1964.

(18) الجرجاني عبد القاهر، دلائل الإعجاز في علم المعاني، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنا، 1983.

(19) الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، شرح وتعليق محمد عبد المنعم خفاجي، مكتبة الكليات الأزهرية، ط: 2 القاهرة.

(20) تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، الشركة الجديدة، دار الثقافة، الدار البيضاء، المملكة المغربية، دون سنة.

(21) أحمد طاهر حسنين، نظرية الاكتمال اللغوي – منهج شامل لتعليم اللغة العربية (الأصوات، الصرف، المعاجم، النحو- دار الفكر العربي، القاهرة، ط:1، مصر، سنة 1987.

(22) أبو حاتم الرازي، الزينة في الكلمات الإسلامية، تحقيق حسنين الهمذاني، ط:2، القاهرة، سنة 1957.

(23) الجرجاني، أبو الحسن علي بن علي، التعريفات، الدار التونسية للنشر، 1971.

(24) ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، دار الكتب العلمية، ط:1، بيروت، 1993.

(25) طاهر سليمان حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين، الدار الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، 1997.

(26) ابن سينا، الشفاء (العبارة) تحقيق خضيري، القاهرة، 1970.

(27) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، الناشر مكتبة الجندي، ط:2، القاهرة، 1971.

(28) الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، دار الأندلس للطباعة والنشر، ط: 4، سنة 1983.

(29) ابن رشيق، أبو الحسن القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، ط: 5، بيروت، 1981.

□□□

الاحتجاج بالقراءات في شروح ألفية ابن مالك

د.محمود نجيب*

الملخص

***تعد** "ألفية ابن مالك" المنظومة النحوية الأكثر شهرة والتي أقبل عليها العلماء والمتعلمون حفظاً ودرساً وشرحاً على مدى قرون عدة، وقد أدى ذيوعها الواسع إلى كثرة شروحها كثرة واضحة لم يعرف التأليف في شرح النظم النحوي مثيلاً لها.*

ونظراً إلى أهمية الألفية وشروحها من ناحية وإلى أهمية القرآن الكريم وقراءاته في الاحتجاج النحوي من ناحية أخرى، فقد قام هذا البحث بدراسة مواقف الشراح من الاحتجاج بالقرآن الكريم وقراءاته المتعددة، فأوضح مناهجهم في ذلك، وقدّم الشواهد الكافية على نحو أبان أن الشواهد القرآنية كانت في المرتبة الأولى بين مصادر الاحتجاج وذلك من خلال ما طبع من شروح الألفية، وهي:

1-شرح ابن الناظم (ت 686هـ)

2-شرح شمس الدين الجزري (ت 711هـ) المسمى: كاشف الخصاصة عن ألفاظ الخلاصة.

3-شرح المرادي (ت 749هـ) المسمى: توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك .

4- شرح ابن هشام الأنصاري (ت 761هـ) المسمى: أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك.

5-شرح ابن عقيل (ت 769هـ).

6-شرح المكودي (ت نحو: 807هـ).

7-شرح الأشموني (ت بعد: 900هـ) المسمى: منهج السالك إلى ألفية ابن مالك.

* مدرس في قسم اللغة العربية كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة حلب.

8-شرح السيوطي (ت 911هـ) المسمى: البهجة المرضية في شرح الألفية.

واستثنى البحث الشروح المجزوءة التي طبعت غير كاملة، أمثال:

1-شرح أبي حيان النحوي (ت 745هـ) المسمى: منهج السالك إلى الكلام على ألفية ابن مالك

2-شرح أبي إسحاق الشاطبي (ت 790هـ) المسمى: المقاصد الشافية في شرح خلاصة الكافية.

3-شرح شمس الدين الغزي (ت 918هـ) المسمى: فتح الرب المالك بشرح ألفية ابن مالك.

المقدمة

يراد بالاحتجاج الشواهد التي يستعين بها النحاة على إثبات صحة الآراء والقواعد، وتأكيد بعض الوجوه أو رفضها. ويأتي في مقدمة تلك الشواهد أقربها من الوجوه السائرة المبنية على الكثرة والقياس المطردن خلافاً للواقع الذي عكس بُعدَ كثير من شواهد الشعر واللهجات عن ذلك ووقوعها في الغموض والشك، فهي متفاوتة من حيث القوة والضعف بحسب موافقتها للشروط والضوابط التي حددّها النحاة.

ويمكن عدّ مصادر الاحتجاج أحد الجوانب التي اختلف النحاة فيها، من ذلك اختلافهم في الاحتجاج ببعض القراءات القرآنية بين متشدّد ومتساهل، وفي الأحاديث النبوية، وفي أشعار المولدين والمتأخرين. فالصلة وثيقة بين الخلاف في مصادر الاحتجاج، والخلاف في مسائل الأصول النحوية من حيث اعتمادهم على السماع والقياس، وما نتج عن اختلاف مواقفهم منهما من إهدار كثير من الشواهد.

لم تكن المصادر التي استمد منها شراح الألفية شواهدهم مختلفة عمّا حدده النحاة القدامى، ولكنّ الخلاف تمثّل في التطبيق العملي لما رسمه القدماء، وفي مراتب تلك المصادر ومدى المفاضلة بينها، فالمصادر واحدة إذاً، وهي: القرآن الكريم، والحديث النبوي، وكلام العرب: نظمه ونثره.

اعتمد قدامى النحاة على هذه المصادر في الاستدلال النحوي، فاستنبطوا منها جُلّ شواهدهم في تحديد الأصول والقواعد النحوية الكلية حيناً، كما استدلوا ببعض الشواهد لما خرج عن هذه الأصول والقواعد حيناً آخر وذلك في حالات خاصة كالضرورة أو الحذف أو موافقة بعض اللهجات.

كان الشعر أوفر حظاً من النثر عند النحاة، بل كان المصدر الأول وفرّة، يليه القرآن الكريم، فكلامُ العرب الذي عدّوا الحديث النبوي قسماً منه، ولم يلتفتوا كثيراً إلى النثر فاقتصروا على بعض الأقوال السائرة التي جرى قسم منها مجرى الأمثال، وهي مما يسهل حفظه. ولعلّ سبب اهتمامهم بالشعر وإقبالهم عليه أكثر من القرآن – في تلك المرحلة المبكرة- يعود إلى اطمئنانهم إلى بقاء القرآن الكريم محفوظاً بين الصدور والسطور، وأما قلة اعتمادهم على الحديث فلم تكن متعمدة، إذ

شـغلهم عـنه وفرة الأشعار، والإقبال على الشواهد القرآنية، وأمور أخرى، ولو نقبّوا في مصادره لكثرت شواهدهم منه كثرة جعلته في المرتبة الثانية بعد القرآن الكريم.

لـم يبق موقف النحاة من مصادر الاحتجاج على هذه الحال، فقد تفاوت التزامهم بها فيما بعد، وقدموا بعضها على بعضها الآخر في تطبيقاتهم، وكان من أوضح مظاهر هذا الاختلاف موقف ابن مالك الذي كان له في الألفية وعدد من كتبه النحوية الأخرى موقف متميز، ساعده في بنائه إطلاعه علـى لغـات العـرب، واشتهاره بالرواية، وإتقانه علوم الحديث، مما جعله يكثر من الاعتماد على الحديـث كثرة واضحة، ويضعه في المرتبة الثانية بعد القرآن الكريم، وقد أشار إلى ذلك ابن شاكر الكُتبي (ت764هـ) فقـال عـنه: (وأما الإطلاع على الحديث فكان فيه غاية، وأكثر ما يستشهد بالقـرآن، فـإن كـان ما فيه شاهدٌ عدلَ إلى الحديث، فإن لم يكن شيء عدلَ إلى أشعار العرب)[1]. وإشـارة الكتبي إلى عدوله إلى الحديث لا تعني أنه أورد الكثير منه إذ إنّ ما أورده قليل جداً إذا ما قورن بالشعر، وفي عبارته تعميم.

أمـا شـراح الألفية فقد تابعوا الناظم– في الاحتجاج– إلى حدّ كبير، فكان معظم شواهدهم من القـرآن الكريم، ثم الشعر، كما كان للحديث نصيب وافر لا يقل عن الشواهد النثرية الأخرى. وكان منهجهم في سوق الشواهد يقوم على:

تقديـم الشـاهد القرآني أولاً– لأن القرآن الكريم كان مصدرهم الأول في الاحتجاج– وإتباعُهُ بشـاهد أو أكـثر من القرآن أو الشعر، في أغلب الأحيان وذلك زيادة في الشرح والتوضيح فتتوالى الشـواهد (القرآنية والشعرية) بكثرة واضحة على نحو يبرز عنايتهم بالشواهد القرآنية عناية قريبة– مـن حيـث العـدد– مـن الشـعر، وكان الاستشهاد بالقرآن والشعر خاصاً بصياغة القواعد الكلية والأصول.

لـم يكن منهجهم في عرض الشواهد دقيقاً، فقد يسوقون الشاهد كاملاً، آية، أو آيتين أحياناً، وقد يجـتزئون بجانب من الآية فيجردونها من سياقها الكامل ولا يكلمونها إلا في حالات قليلة، ويكتفون بذكر كلمة واحدة منها أو جملة فيها موطن الاستشهاد. ويشار في هذا المجال إلى كثرة تجزئة الآيات والأبـيات، فقـد كان عرضهم للشواهد قائماً على الاقتصار على موطن الاستشهاد في أحيان كثيرة لاعـتقادهم أن ذلك كاف، وعلى عدم نسبة معظم الشواهد لعدم قناعتهم بضرورة ذلك، وعلى إهمال الروايات التي لا تتفق وقواعدهم والاقتصار على الروايات الشائعة ولو كانت مخالفة للدواوين.

كمـا اشـتركت الشـروح فـي قسم كبير من الشواهد فأفاد اللاحقون من السابقين في اعتماد الشـواهد، وأضافوا شواهد جديدة، فأدى ذلك إلى وفرة الشواهد وتنوعها. والحقّ أن شواهد الشراح، كمـا هـي الحـال فـي شواهد أسلافهم– لم تختلف عن شواهد سيبويه ومن تلاه من أعلام النحاة

(1) فوات الوفيات 453/2

المتقدمين فكرر اللاحق شواهد السابق، وليس للشراح إلا فضل جمعها وحفظها في شروحهم ثم خدمتها بالشرح والتوضيح والإكثار منها بجمع ما شابهها.

وأمام وفرة الشواهد وجدتُ من الضروري إثبات مجموعة مختارة منها -وإن كان قسم كبير منها مشتركاً مع كتب النحو الأخرى- تبرز إلى حدّ ما اتجاهات الشراح في الاحتجاج، وتبين مدى اعتمادهم على كل نوع منها. وكان منهج الاختيار على النحو التالي:

حرصتُ على إيراد الشواهد القرآنية أولاً، وإبراز عدد من شواهد القراءات الأخرى- غير قراءة حفص- وكان بينها بعض القراءات الشاذة، ثم خرّجت معظم الشواهد المختارة من مصادرها الأساسية.

وفيما يلي تفصيل ذلك، وبيان الشراح من الشواهد القرآنية، ومدى اعتمادهم عليها والتزامهم بها:

منهج الشروح في الاحتجاج بالقرآن الكريم وقراءاته

أجمع النحاة على أن النص القرآني - بكل قراءاته المتواترة والشاذة- أصحّ كلام عربي يُحتجّ به[1]، فنصّ سيبويه على "أنّ القراءة لا تخالف، لأن القراءة السنّة"[2] وقال الفرّاء مبيناً منزلة النص القرآني في الاحتجاج: ((والكتاب أعربُ وأقوى في الحجة من الشعر))[3]، وقال ابن خالويه (ت 370هـ): ((قد أجمع الناس جميعاً أن اللغة إذا وردت في القرآن فهي أفصح مما في غير القرآن، لا خلاف في ذلك))[4].

لكنهم اختلفوا في معيار الإفادة من القراءات المتعددة، فاحتجّ الكوفيون بها كلها، على حين اشترط البصريون موافقتها كلام العرب؛ فأخضعوها للقياس، ونتج عن ذلك ردّهم لبعض القراءات بدعوى لحن القراء حيناً وعدم تواتر القراءات حيناً آخر. والحقّ أن القراءات كلها -متواترها وآحادها وشاذّها- حجة، كما تقدم في كلام ابن خالويه، وما قيل عن القراءة الشاذة ومنع قراءاتها في التلاوة لا يعني منع الاحتجاج بها في النحو، فهي على الرغم من وصفها بالشذوذ أقوى سنداً وأصحّ سماعاً من كل ما احتجوا به من كلام العرب. وقد بسط ابن جني القولَ في جواز الاحتجاج بها[5].

---

(1) الاقتراح ص36

(2) الكتاب 148/1 لعل في العبارة تصحيفاً، وصوابها [لأنها السنّة] كما في طبعه بولاق 74/1 أو: لأنها من السنة. أو لأن القراءة سنة.

(3) معاني القرآن 1: 14.

(4) المزهر 213/1. وقد نقله السيوطي من شرح فصيح ثعلب لابن خالويه.

(5) المحتسب 1/ 32. وينظر: خزانة الأدب البغدادي 9/1.

أمـا معنى القراءة الشاذة فقد لخّصه علماء القراءات في مصنفاتهم، قال ابن الجزري (ت 833 هـ): ((كلّ قراءة وافقت العربية ، ولو بوجه، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالاً، وصحّ سـندُها فهـي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردّها، ولا يحلّ إنكارها، بل هي من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن ووجبَ على الناس قبولها، سواء أكانت عن الأئمة السبعة أم عن العشرة أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين. ومتى اختل ركن من هذه الأركان الثلاثة أطلق عليها ضعيفة أو شاذة أو باطلة، سواء عن السبعة أم عمن هو أكبر منهم... وقولنا في الضابط: ولو بوجه، نريد به وجهاً من وجوه النحو سواء كان أفصح أم فصيحاً، مجمعاً عليه أم مختلفاً...))[1].

واستناداً إلى ذلك لم تنحصر القراءات الشاذة عند القراء العشرة ومن تلاهم من غير المعروفين بالسبعة، بل وردت عند القراء السبعة وغيرهم على السواء. قال أبو شامة (ت 665هـ): ((... فإن القراءات المنسوبة إلى كل قارئ من السبعة وغيرهم منقسمة إلى المجمع عليه والشاذ))[2].

وأما موقف شراح الألفية من مسألة الاحتجاج بالقرآن والقراءات فلم يختلف عن موقف صاحب الألفـية مــن ذلـك، وهو جواز الاحتجاج بها على اختلاف أنواعها، فقد تابعوا الناظم وأكثروا من الاستشـهاد بالشواهد القرآنية كثرة لافتة. وهذا الموقف واضح لا يحتاج إلى إثبات أو تأكيد، ويكفي لمعـرفة ذلـك الإشارة إلى عدد الشواهد التي زخرت بها شروحهم، سواء منها التعليمية الموجزة أم المطولة المسهبة[3]، وكان عددها على النحو الآتي:

1-شرح ابن الناظم: تسع وثمانون وأربعمئة آية، ثلاث وأربعون منها مكررة[4].

2-كاشف الخصاصة عن ألفاظ الخلاصة لابن الجزري: سبع وأربعون ومئتا آية، تسع وثلاثون منها مكررة.

3-توضـيح المقاصـد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك للمرادي: تسع وثمانون وثلاثمئة آية، اثنتان وخمسون منها مكررة.

4-أوضـح المسـالك إلـى ألفية مالك لابن هشام: أربعون وستمئة آية، إحدى وسبعون منها مكررة.

5-شرح ابن عقيل: اثنتان وخمسون ومئتا آية، تسع وثلاثون منها مكررة.

6-شرح المكودي: ثلاث وعشرون ومئتا آية، تسع منها مكررة.

---

(1) النشـر في القراءات العشر 1/9-10. وقوله: (أم عمن هو أكبر منهم) لعله مصحّف عن (أكثر) على سبيل التوسع في القراءات. وينظر: المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز لأبي شامة المقدسي. ص172.

(2) المرشد الوجيز ص 174.

(3) هـذا الإحصـاء للشواهد القرآنية مستمد من الشواهد التي صنّفتها ونشرتها بعنوان: (معجم الشواهد النحوية –النثرية والشعرية– في شروح ألفية ابن مالك وحواشيها).

(4) تكررت بعض الشواهد –في جميع الشروح– في مواضع عدة للتوضيح حيناً، ولتعدد مواطن الاستشهاد بها حيناً آخر.

7-شرح الأشموني: ست وثمانون وثمانمئة آية، ثلاث وتسعون منها مكررة.

8-البهجة المرضية في شرح الألفية للسيوطي: أربع وثلاثون ومئتا آية، خمس عشرة منها مكررة.

ويلاحظ من هذا الإحصاء حرص الشراح كافة على الإفادة من الشواهد القرآنية، ولا سيما ابن هشام الأنصاري الذي عرف بذلك أيضاً في سائر مؤلفاته.

هذا الفيض من الشواهد القرآنية يعكس، في معظمه، حرصَ الشراح على الإفادة من الشواهد القرآنية بقراءاتها المختلفة. أما الخلاف فقد حصل -أحياناً- في مقدار الاحتجاج بالقراءات الشاذة إذ لم يختلفوا في جواز الاحتجاج بها. وفيما يلي توضيح موقفهم من القراءات عامة والقراءات الشاذة خاصة:

ذكر السيوطي اعتراض بعض النحاة القدامى[1]، من أصحاب القياس المتشدّد على قراءات تنتمي إلى بعض القراء السبعة[2]، فقال: ((كان قوم من النحاة المتقدمين يعيبون على عاصم وحمزة وابن عامر قراءات بعيدةً في العربية، وينسبونهم إلى اللحن، وهم مخطئون في ذلك، فإن قراءاتهم ثابتة بالأسانيد المتواترة الصحيحة التي لا مطعن فيها)). ثم قال: ((وقد ردّ المتأخرون، منهم ابن مالك، على من عاب عليهم ذلك بأبلغ رد، واختار جواز ما وردت به قراءاتهم في العربية، وإن منعه الآخرون، مستدلاً به...))[3].

وقد تبع شراحُ الألفية ابنَ مالك في ذلك، فاحتجّوا بالقرآن وقراءات السبعية وغيرها، فلم يخطئوا قارئاً ولم يردوا قراءة، وجلّ ما فعلوه من القراءات البعيدة عن القياس حفظُها وعدم القياس عليها.

احتج الشرّاح بالقرآن الكريم إذاً، فكان جلُّ اعتمادهم على قراءة حفص[4]، وذلك لأنها الأقرب إلى اللغة المشتركة ذات القواعد المطردة، وكانوا في الغالب لا يشيرون إلى نسبتها إلى حفص ولا يسمّونها، مكتفين في ذلك بقولهم: (نحو قوله تعالى، أو كما ورد في قوله تعالى، أو شاهده في الآية...)، وتأتي القراءات السبعية وغيرها في المقام الثاني إذ أوردوا كثيراً منها ونصّوا -في كثير من الأحيان- على أصحابها، ثم تأتي القراءات التي وسموها بالشذوذ -ليس على سبيل الطعن في

---

(1) أول هؤلاء الكسائي والفراء. ينظر: معاني القرآن للفراء 1/ 252. وقد جاء بعدهما المازني والمبرد والزجاج والزمخشري. ينظر: المدارس النحوية ص 157-158.

(2) الاقتراح ص 37. والقراء المذكورون في النص: عاصم بن بَهْدَلة، أحد القراء السبعة وشيخ الإقراء بالكوفة، توفي سنة (127هـ)، وتلميذه حمزة بن حبيب الكوفي المتوفى سنة (156هـ)، وعبد الله بن عامر، مقرئ الشام، المتوفى سنة (118هـ). ينظر: غاية النهاية 1/ 346 و 261 و 423.

(3) الاقتراح ص 37، أيضاً.

(4) هو حَفص بن سليمان الكوفي، تلميذ عاصم، توفي سنة (180هـ). غاية النهاية 1/ 254.

حُجيتها- وإنما لخروجها على القراءات السبعة التي جمعها ابن مجاهد[1] في كتابه (السبعة في القراءات)، وهي ما توافر فيها صحة السند وموافقة العربية، وخالفت رسم المصحف، فقد احتجوا بها في النحو لأنّ منع حجيتها واجب في التلاوة لا في اللغة[2].

لقد كانت الآيات القرآنية، وبعض قراءاتها أهم مصادر الشروح في إثبات القواعد التي احتوتها أبواب الألفية وفصولها، فكانوا يؤكدون القاعدة بالشاهد القرآني، فإن أعوزهم بحثوا عن شواهد أخرى. وفيما يلي بعض الأمثلة على ذلك:

ذهب الناظم، في باب الإضافة، إلى جواز الفصل بين المضاف الذي هو شبْه الفعل في العمل – ويراد به المصدر واسم الفاعل– والمضاف إليه، بمعمول المضاف من: مفعول به أو ظرفٍ أو شبهه، فقال[3]:

[418] فصلَ مضافٍ شبْهِ فعلٍ ما نَصَبْ مفعولاً، أو ظرفاً، أجِزْ، ولم يُعَبْ

[419] فَصْلُ يمينٍ، واضطراراً وُجِدا بأجنبيٍّ، أو بنعتٍ، أو نِدا

وتابعه الشراح[4]، فاستشهدوا لذلك بقراءة ابن عامر لقوله تعالى: ﴿وكذلك زَيَّنَ لكثير من المشركين قَتْلُ أولادهُمْ شركاؤهم﴾[5]. وقد تبع الناظمُ والشراحُ الكوفيين في ذلك، خلافاً للبصريين الذين رفضوا الفصل وخَصّوه بضرورة الشعر[6].

وذهب الناظم، في باب عطف النسق، إلى جواز العطف على الضمير المجرور من غير إعادة (تكرار) حرف الجر، لثبوت سماع ذلك في النثر والنظم، فقال[7]:

[559] وعَوْدُ خافضٍ لدى عطفٍ على ضميرِ خفضٍ لازماً قد جُعِلا

[560] وليس عندي لازماً، إذْ قد أتى في النظمِ، والنثرِ، صحيحاً مُثبتا

---

(1) هو أحمد بن مجاهد، أبو بكر، أوّل من ألف في القراءات السبع، توفي سنة (324هـ). غاية النهاية 1/ 139.

(2) المحتسب 1/ 32-33. والمقصود بقوله: [وموافقة العربية] أحد وجوهها، إذ لو وافقت العربية لم تكن شاذة عند النحويين.

(3) شرح ابن عقيل 2/ 82.

(4) شرح ابن الناظم ص 404 وكاشف الخصاصة ص 184 وأوضح المسالك 2/ 226 وشرح ابن عقيل 2/ 82 وشرح المكودي 1/ 448 وشرح الأشموني 2/ 276 والبهجة المرضية ص 226.

(5) من الآية 137 من سورة الأنعام.

(6) ينظر: الإنصاف 2/427-436، المسألة الستون.

(7) شرح ابن عقيل 2/239.

واستشهد الشراح على ذلك، بقراءة حمزة[1]، قوله تعالى: (واتقوا الله الذي تساءلونَ به والأرحامِ)[2] بالجرّ. والمسألة مما اختلف فيه البصريون والكوفيون[3].

وقد نحا شراح الألفية في الاستشهاد بالآيات مناحي متعددة، فاكتفوا في كثير من الأحيان بالاقتصار على ذكر موطن الاستشهاد في الآية، فاجتزؤوا كلمةً واحدة من الآية. من ذلك استشهادهم، في باب نوني التوكيد[4]، بقوله تعالى: ((لَنَسْفَعاً))[5] على إبدال الألف من نون التوكيد الخفيفة.

وقد يوردون الآية بتمامها، ولو كانت طويلة، كما صنعوا في باب عطف النسق، عند قول الناظم[6]:

[563] وحذفَ متبوعٍ بدا –هُنا– استبحْ وعطفُكَ الفعلَ على الفعلِ يَصِحْ

إذ استشهد بعضهم[7] بقوله تعالى: (تبارك الذي إنْ شاءَ جعلَ لكَ خيراً من ذلك جنات تجري من تحتها الأنهارُ، ويجعلْ لك قصوراً)[8]، على جواز عطف الفعل المضارع على الفعل الماضي لأن الاختلاف بينهما في اللفظ وليس في الزمن.

وقد يستشهدون بشاهدين على مسألة واحدة. مثال ذلك صنيع ابن هشام، في باب إعراب الفعل، عند الحديث عن (أنْ)، إذْ استشهد لوقوعها مفسِّرة[9] بقوله تعالى: (فأوحَينا إليه أن أصنع الفُلْكَ)[10]، وبقوله تعالى: (وانطلقَ الملأُ منهم أن امشُوا)[11]. واستشهد لوقوعها مخففة من الثقيلة بقوله تعالى:

---

(1) شرح ابن الناظم ص 544 وكاشف الخصاصة ص 245 وتوضيح المقاصد 3/ 232 وأوضح المسالك 3/ 61 وشرح ابن عقيل 2/ 240 وشرح المكودي 2/578 وشرح الأشموني 3/115 والبهجة المرضية ص 272. وقد نسبت القراءة –في بعض هذه الشروح– إلى آخرين غير حمزة.

(2) من الآية الأولى من سورة النساء.

(3) ينظر: الإنصاف 2/463، المسألة الخامسة والستون.

(4) شرح ابن الناظم ص 631 وتوضيح المقاصد 6/ 86 وأوضح المسالك 3/129 وشرح الأشموني 3/226.

(5) من الآية 15 من سورة العلق. وتمامها: (كلاّ: لئن لم ينتهِ لنسفعاً بالناصية).

(6) شرح ابن عقيل 2/243.

(7) شرح ابن الناظم ص 551 وتوضيح المقاصد 3/242 والبهجة المرضية ص 273.

(8) الآية 10 من سورة الفرقان.

(9) أوضح المسالك 3/167. وينظر أيضاً: شرح ابن الناظم ص 667 وشرح الأشموني 3/285.

(10) من الآية 27 من سورة المؤمنون.

(11) من الآية 6 من سورة ص.

(عَلِمَ أنْ سيكونُ منكم مَرْضى)[1]، وبقوله تعالى: (أفلا يرونَ أنْ لا يَرْجِعُ إليهم قولاً)[2]. واستشهد بعضهم، في الباب نفسه، عند قول الناظم[3]:

[677] وبِـ (لَنْ) انصِبْهُ، وكيْ، كذا بأنْ لا بعدَ علمٍ، والتي مِنْ بعدِ ظَنّْ

علـى أنّ (أنْ) تأتي مخففة من الثقيلة بعد العلم والظنّ، ويجوز أن تأتي ناصبة بعد فعل الظنّ -وهو الأرجح- فشاهد التخفيف قوله تعالى: (عَلِمَ أنْ سيكونُ منكم مرضى)[4]. وشاهد مجيئها ناصبة قولـه تعـالى (وحَسِبوا ألاّ تكونَ فتنةٌ[5]) على قراءة أبي عمرو بن العلاء وحمزة والكسائي بالرفع. ومـن ذلـك استشـهاد المرادي والأشموني، في باب الموصول، بقراءة يحيى بن يَعْمَر[6] في قوله تعـالى: (تماماً على الذي أحسنُ)[7] أي: هو أحسنُ، وبقراءة مالك بن دينار[8] وابن السَّمال[9] قوله تعـالى: (مثلاً ما بعوضةٌ)[10] أي: هي بعوضة. وذلك على جواز حذف العائد المرفوع وإن لم تطُل الصـلة؛ سواء أكان الموصول (أيّ) أم غيره -تبعاً للكوفيين، وهو قليل، بينما أجاز البصريون حذفه مـع (أيّ) مطلقـاً، واشـترطوا للحذف مع غيره طول الصلة فعدّوا الحذف هنا شاذاً[11]. واستشهد بعضـهم[12]، فـي بـاب الموصول أيضاً، بقراءة أبي عمرو بن العلاء قوله تعالى: ويسألونكَ ماذا يـنفقون؟ قل: العفوُ[13]، على أن (ذا) اسم موصول، ثم استشهدوا بقراءة الباقين الآية نفسها -بنصب العفو- على أن (ذا) ملغاة؛ فجمعوا بذلك بين قراءتين في موضع واحد، ثم أكد الأشموني وقوع (ذا) ملغاة[14]، بقراءة أخرى لقوله تعالى: [وقيل للذين اتّقوا: ماذا أنزلَ ربُّكم؟ قالوا: خيراً][15]، ولم يرجح

(1) من الآية 20 من سورة المزمل.
(2) من الآية 89 من سورة طه.
(3) شرح ابن عقيل 2/ 341.
(4) من الآية 20 من سورة المزمل. وقد تقدمت قبل قليل.
(5) من الآية 71 من سورة المائدة.
(6) عالم باللغة والقراءات والحديث، تلميذ أبي الأسود الدؤلي، أو لمن نقط المصاحف، توفي نحو سنة ((129هـ)). طبقات النحويين واللغويين ص 27 والإنباه: 4/ 25 وغاية النهاية 2/ 381.
(7) من الآية 154 من سورة الأنعام. ونسبة القراءة إلى يحيى من شرح الأشموني 1/ 168.
(8) عالم بالقراءات، وأحد رواة الحديث بالبصرة، توفي سنة ((127هـ)). غاية النهاية 2/ 36 والأعلام 5/ 260.
(9) هـو قَعْنَب بن أبي قعنب البصري، عالم باللغة والقراءات، توفي نحو سنة ((260هـ)). غاية النهاية 2/ 27 والبغية 2/ 265.
(10) من الآية 26 من سورة البقرة. ونسبة القراءة إلى مالك وابن السمال من شرح الأشموني 1/ 168أيضاً.
(11) ينظر: توضيح المقاصد 1/246 وشرح الأشموني 1/ 168.
(12) ينظر: شرح ابن الناظم ص 91 وتوضيح المقاصد 1/ 233 وشرح الأشموني 1/ 160.
(13) من الآية 219 من سورة البقرة.
(14) شرح الأشموني 1/ 160.
(15) من الآية 30 من سورة النحل.

أحد منهم إحدى القراءتين، بل اكتفوا بذكرهما من غير تفضيل. لأن المفاضلة -في كلام العرب- وليست في كلام الله تعالى، فالقراءات كلها حجة، قال ثعلب: ((إذا اختلف الإعراب في القرآن عن السبعة لم أفضل إعراباً على إعراب في القرآن، فإذا خرجت إلى الكلام -كلام الناس- فضلت الأقوى))[1].

واستشهد بعضهم[2]، في باب إن وأخواتها مرتين بالقرآن، على كسر همزة (إنّ) إذا وقعت جواباً للقسم، كانت الأولى بآيتين هما قوله تعالى: (والعصر، إنّ الإنسان لفي خسْر)[3]، وكانت الثانية بثلاث آيات هي قوله تعالى: [حم، والكتاب المبين، إنّا أنزلناه][4]. واستشهد بعضهم[5]، في الباب نفسه، بعد قول الناظم[6]:

[188] وجائزٌ رفعُكَ معطوفاً على	*منصوبِ (إنّ) بعدَ أنْ تستكملا*
[189] وأُلحقتْ بإنّ لكنّ، وأنّ	*من دونِ ليتَ، ولعلّ، وكأنّ*

بقراءة بعضهم لقوله تعالى: (إنّ الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون)[7]، وبقراءة بعضهم: [إنّ الله وملائكتُه يُصلّون على النبي][8]، على جواز رفع الاسم المعطوف على محل اسم [إنّ، أو أنّ، أو لكنّ] قبل استكمال الخبر، تبعاً للكسائي والفراء، أما الجمهور فقد منع العطف وتأوله على أنه مبتدأ حُذِف خبره، أو معطوف على محذوف.

واستشهد الشراح، في باب التنازع[9]، بقوله تعالى: (قال: آتوني أُفرِغْ عليه قِطراً)[10] على تنازع الفعلين، وبقوله تعالى: (فيقول: هاؤمُ اقرؤوا كتابِيَهْ)[11]، على تنازع الاسم والفعل.

عرّف الناظم الحال، ووضعَ لها شروطاً منها أن تكون مشتقة، أو جامدة مؤولة بمشتق، فقال[1]:

---

(1) البحر المحيط 87/4، نقلاً عن كتاب اليواقيت لأبي عمر الزاهد النحوي المطرّز المعروف بغلام ثعلب، المتوفى سنة ((345هـ)).

(2) ينظر توضيح المقاصد 336/1 وشرح المكودي 225/1 وشرح الأشموني 275/1.

(3) الآيتان 1 و 2 من سورة العصر.

(4) الآيات 1-3 من سورة الدخان.

(5) ينظر: أوضح المسالك 1/ 256 وشرح الأشموني 1/ 286.

(6) شرح ابن عقيل 1/ 357 و 377.

(7) من الآية 69 من سورة المائدة.

(8) من الآية 56 من سورة الأحزاب. والقراءة شاذة، ينظر: مختصر في شواذ القرآن لابن خالويه ص 121.

(9) شرح ابن الناظم ص 253 وتوضيح المقاصد 2/ 58-59 وأوضح المسالك 2/ 21-22 وشرح المكودي 1/ 308 وشرح الأشموني 2/99-100.

(10) من الآية 96 من سورة الكهف.

(11) من الآية 19 من سورة الحاقة.

[332] الحالُ وصفٌ، فَضلةٌ، منتصبُ مُفهمُ في حالِ، كـ: فرداً أذهبُ

[333] وكونُهُ منتقلاً مُشتقّاً يَغلِبُ، لكنْ ليسَ مُستحَقّاً

واستشهد بعض الشرّاح[2] بقوله تعالى: (فانفِروا ثُبات)[3]، على الحال الجامدة المؤولة بمشتق.

وتحدث الناظم، في باب إعمال المصدر، عن إعمال المصدر المضاف إلى فاعله فذكر أنه يجرّه ثم ينصب المفعول به نحو: عجبتُ من شربِ زيدٍ العسلَ، وتحدث عن إعمال المصدر المضاف إلى مفعوله فذكر أنّه يجرّه ثم يرفع الفاعل نحو: عجبتُ من شرب العسلِ زيدٌ[4]. لكنّ المرادي توقف –بعد شرحه أحوالَ المصدر المضاف –عندما أضيف منه إلى مفعوله فذهب إلى أنّ رفعه الفاعل قليل، واستشهد بقراءة لابن عامر، ولم يقصر عمله على الشعر، فقال: ((... وهو قليل، قيل: لم يجئ في القرآن إلاّ ما روي عن ابن عامر أنه قرأ: [ذِكْرُ رحمةِ ربِّكَ عَبْدُهُ زكريّاءُ] برفع الدال والهمزة – وليس ذلك مخصوصاً بالضرورة على الصحيح))[5].

وقد يأتي الشاهد القرآني تالياً للشاهد الشعري لتقويته وتأكيده. من ذلك استشهادهم، في باب النعت، عند قول الناظم[6]:

[511] ونعتوا بجملةٍ مُنكَّراً فأُعطِيتْ ما أُعطِيَتْهُ خَبَرا

على جواز وقوع الجملة صفة للمعرف بأل الجنسية[7] –والأصل أن تقع صفة بعد النكرة– بقول الشاعر[8]:

ولقد أمرُّ على اللئيمِ يسُبُّني فأعفُّ، ثم أقولُ: لا يعنيني

فجعلوا جملة (يسبّني) صفةً لـ (اللئيم) لا حالاً منه؛ لأن المعنى: ولقد أمرّ على لئيم من اللئام. ثم أتبعوا البيت بقوله تعالى: (وآيةٌ لهم الليلُ نسلخُ منه النهار)[9]، على أن جملة (نسلخ) صفة لـ (الليل) لا حال منه، ويجوز أن تعرب حالاً لأن (الليل) معرف بأل الجنسية.

---

(1) شرح ابن عقيل 1/ 625-626.
(2) شرح ابن الناظم ص 311 وتوضيح المقاصد 2/ 133.
(3) من الآية 71 من سورة النساء.
(4) ينظر: شرح ابن عقيل 1/101-102.
(5) توضيح المقاصد 3/ 12-13. والآية التي استشهد بها هي الثانية من سورة مريم.
(6) شرح ابن عقيل 2/ 195.
(7) ينظر: شرح ابن الناظم ص 492، وتوضيح المقاصد 3/ 134 وشرح الأشموني 3/60-61.
(8) نسبه الأصمعي إلى الشاعر الجاهلي شَمِر بن عمرو الحنفي، ينظر: الأصمعيات ص 126. وينسب إلى رجل من بني سلول. ويروى عجزه على النحو التالي: فمضيتُ ثُمَّتَ قلتُ: لا يعنيني.
(9) من الآية 37 من سورة يس. وقد انفرد ابن عقيل بتقديمها على البيت، ينظر شرحه 2/ 196.

وقـد يستشهدون بالقراءة تأكيداً لبعض اللهجات، فيوردون بعض القراءات وفقاً للهجات محددة. من ذلك استشهاد بعضهم[1]، في باب النائب عن الفاعل، عند قول الناظم[2]:

[248] وإنْ بشكلٍ خِيفَ لَبسٌ يُجتَنَبْ وما لـ (باعَ) قد يُرى، لنحوِ: حَبْ

بقـراءة علقمة[3] لقوله تعالى: (هذه بضاعتنا رِدَّتْ إلينا)[4] بكسر الراء، على جواز كسر فاء الفعل الثلاثي المضعف المبني للمجهول -تبعاً للكوفيين وخلافاً لجمهور النحاة- وهي لغة بني ضبّة وبعض تميم[5]. واستشهد ابن هشام[6]بقراءة علقمة أيضاً لقوله تعالى: (ولو رِدُّوا لعادوا)[7]، على المسألة نفسها. واستشهد بعضهم[8]في باب المقصور والممدود -عند الحديث عن جمع الاسم الثلاثي المؤنث جمعاً مؤنثاً سالماً إذا كان معتل العين، براءة بعضهم لقوله تعالى: (ثلاثُ عَوَراتٍ لكم)[9] بفتح عين الاسم بعد الفاء المفتوحة، وذلك على لغة هُذَيل نحو قولهم: جَوَزة وبيضة[10]، ونسب ابن خالويه -فتح العين- إلى بني تميم فقال: ((... بنو تميم تقول روضات وجوَزات وعوَرات، وسائر العرب بالإسكان[11])).

أما أمثلة استشهادهم بالقراءات الشاذة فهي كثيرة، وقد تقدّم ذكرُ بعضها، في قراءة بعضهم قوله تعالى: (إنّ اللهَ وملائكتُهُ يُصلّون على النبي)[12]. ومن ذلك استشهاد المرادي[13]، في باب المقصور والممدود بقـراءة طلحة[14] لقولـه تعالى: (يكاد سَناءُ بَرقِهِ يذهبُ بالأبصار)[1]، على مدّ الاسم

---

(1) شـرح ابـن النـاظم 233 وتوضيح المقاصد 2/ 27 وأوضح المسالك 1/ 388 وشرح المكودي 1/ 283 وشرح الأشموني 2/ 64 والبهجة المرضية ص 157.

(2) شرح ابن عقيل 1/ 505.

(3) هو علقمة بن قيس النخعي الهمداني، أبو شبل، مقرئ وفقيه، روى الحديث عن بعض الصحابة، توفي سنة ((62هـ)). غاية النهاية 516/1 والأعلام 248/4.

(4) من الآية 65 من سورة يوسف.

(5) أوضح المسالك 1/ 388.

(6) المصدر السابق نفسه.

(7) من الآية 28 من سورة الأنعام.

(8) ينظر توضيح المقاصد 5/ 32 وأوضح المسالك 3/ 253.

(9) من الآية 58 من سورة النور. وقد نسب ابن خالويه القراءة، في ص 104 من مختصره إلى الأعمش.

(10) ينظر: توضيح المقاصد 5/ 32 وأوضح المسالك 2/ 253 أيضاً.

(11) مختصر في شواذ القرآن ص 104.

(12) من الآية 56 من سورة الأحزاب.

(13) ينظر: توضيح المقاصد 5/ 19.

(14) هـو طلحة بن مُصرِّف الهمداني، أقرأ أهل الكوفة في عصره، كان يسمى: سيّد القراء، توفي سنة ((112هـ)). غاية النهاية 1/ 343، والأعلام 3/ 230.

المقصـــور شـــذوذاً، إذ أجـــازوا قصر الممدود للضرورة واختلفوا في مد القصور. ومن ذلك حَصْرُ الناظم حروفَ الإبدال بقوله: (هدأتَ مُوطيا) فقال[2]:

[943] أحـرفُ الإبــدال: هدأتَ مُوطيا فـــأبدلِ الهمـــزةَ مـــن واوٍ، ويـــا ...

وخـــرّج بعـــض الشـــراح الإبـــدال فـــي الحروف الأخرى على الشذوذ[3]، واستشهدوا بقراءة الأعمـــش[4]: (فَشرِّذْ بهم مَنْ خلْفَهمْ)[5] على إبدال الذال من الدال. وذهب بعض الشراح[6]، في الباب نفسه، عند الحديث عن التقاء همزتين ثانيتهما ساكنة، في كلمة واحدة، في قول الناظم[7]:

[949] ومَدًّا (أبدِلْ) ثانيَ الهمزَينِ مِن كِلْمـةٍ انْ يسـكُنْ كــ: آثِـرْ، وائْتمِنْ

إلـــى وجـــوب إبـــدال الهمـــزة الثانـــية مدة من جنس حركة ما قبلها للتخفيف، كما في (إيثار، وإيـــلاف)، وخـــرّجوا قـــراءة عاصـــم لقوله تعالى: [إئلافِهمْ رحلةَ الشتاءِ والصيف][8] بالهمز، على الشذوذ.

الخاتمة:

ظهـــر حرص الشراح -في خلال البحث- على الاحتجاج بالقرآن الكريم وقراءاته، والإفادة من الشـــواهد الغزيـــرة، إذ لـــم يستثنوا واحدة من قراءاته المتواترة، أو الشاذة، ولم يفاضلوا بينها، فكلّ القراءات حجة في النحو.

وكـــان احتجاجهم بالشواهد القرآنية من قبيل تأكيد القواعد والأصول، وتوضيحهما، فهو أقرب إلى إيراد الشواهد المتماثلة على المسائل النحوية المتعددة، لأن تقعيد النحو انتهى أو أُنهي في القرن الـــرابع الهجري ولم تُبْنَ قواعد جديدة، فقُعِّدَ ما قُعِّدَ وأُصِّلَ ما أُصِّلَ وانتهى الاحتجاج الحقيقي. وما أضـــافه الـــنحاة اللاحقون -ومنهم شراح الألفية- استدراكات وإيضاحات اعتمدوا فيها على ما تركه أســـلافهم مـــن الـــنحاة المتقدمين- تخففاً أو إعراضاً- من الشواهد على اختلاف أنواعها، ولا سيما

---

(1) من الآية 43 من سورة النور. ولم أقف على نسبة القراءة إلى الشذوذ في المحتسب ولا في مختصر ابن خالويه، والذي في الأخير –ص104- أنّ قراءة طلحة بالقصر على النحو التالي: (يكاد سنا بُرَقِه).

(2) شرح ابن عقيل 2/ 548.

(3) ينظر: توضيح المقاصد 4/6 وشرح الأشموني 4/ 282.

(4) هو سليمان بن مهران الكوفي، عالم بالقراءات، توفي سنة ((148هـ)). غاية النهاية 1/ 315 والأعلام 3/ 135.

(5) من الآية 57 من سورة الأنفال. وينظر: المحتسب 1/ 280.

(6) يـنظر: شـرح ابن الناظم ص 843 وتوضيح المقاصد 6/ 24 وأوضح المسالك 3/ 325. وذهب ابن خالويه إلى أن (إئلافِهِمْ) من الشواذ، ونسب القراءة إلى عاصم. ينظر: مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع، ص 180.

(7) شرح ابن عقيل 2/ 553.

(8) الآية الثانية من سورة قريش.

القرآنية منها. وهم في إقدامهم على ذلك فعلوا خيراً فأفادوا من القرآن وقراءاته، وحفظوا ثروة لا يجوز التفريط فيها.

■ المصادر والمراجع:

الأشموني (علي بن محمد، ت بعد 900 هـ)

د. ت- منهج السالك إلى ألفية ابن مالك (المشهور بشرح ألفية بن مالك)، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.

الأصمعي (عبد الملك بن قُرَيب، ت 216هـ)

1979م- الأصمعيات، تحقيق وشرح: أحمد شاكر، وعبد السلام هارون، ط5، دار المعارف، القاهرة، الأنباري (عبد الرحمن بن محمد، ت 577هـ)

د. ت- الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، نشر: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

البغدادي (عبد القادر بن عمر، ت 1093هـ)

1979-1986م- خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب، تحقيق: عبد السلام هارون، ط1، الهيئة المصرية العامة للكتاب ومكتبي الخانجي ودار الرفاعي، القاهرة والرياض.

ابن الجَزَري (محمد بن محمد، ت 833هـ)

د. ت- غاية النهاية في طبقات القراء، عني بنشره: برجستراسر، مكتبة المثنى، القاهرة.

د.ت- النشر في القراءات العشر، أشرف على تصحيحه ومراجعته: علي محمد الضبّاع، دار الكتاب العربي، بيروت.

ابن الجَزَري (محمد بن يوسف، ت 711هـ)

1983 م -كاشف الخصاصة عن ألفاظ الخلاصة، تحقيق وتعليق: د. مصطفى أحمد النماس، مطبعة السعادة، القاهرة.

ابن جنّي (عثمان، ت 392هـ)

1386هـ- المحتسب في تبيين وجود شواذ القراءات والإيضاح عنها، تحقيق: علي النجدي ناصف وزملائه، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة.

أبو حيان (محمد بن يوسف، ت 745هـ)

د. ت- البحر المحيط (مصورة عن مطبعة السعادة بمصر لعام 1329هـ)، مكتبة النصر الحديثة، الرياض.

ابن خالويه (الحسين بن محمد، ت 370هـ)

د. ت -مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع، تحقيق: برجستراسر وآثرجفري، مكتبة المتنبي القاهرة.

الزُّبيدي (محمد بن الحسن، ت 379هـ)

د. ت - طبقات النحويين واللغويين، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2، دار المعارف، القاهرة.

الزركلي (خير الدين، ت 1976م)

1985م- الأعلام، دار العلم للملايين، ط 6، بيروت.

سيبويه (عمرو بن عثمان، ت نحو 180هـ)

د. ت -الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، عالم الكتب، بيروت.

السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن، ت 911هـ)

1988م- الاقتراح في علم أصول النحو، قدّم له ... د. أحمد سليم الحمصي ود. محمد أحمد قاسم، ط1، دار جروس برس، لبنان.

د. ت- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، وبيروت.

1983م-البهجة المرضية، دراسة وتحقيق: علي سعد الشينوي، ط1، منشورات كلية الدعوة الإسلامية

ولجنة الحفاظ على التراث الإسلامي، طرابلس، ليبيا.

1986م- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، شرَحَهُ وضبطه وصحّحه، محمد أحمد جاد المولى وزميلاه، المكتبة العصرية، صيدا وبيروت.

ابن شاكر الكُتُبي (محمد بن شاكر، ت 764هـ)

1951م- فوات الوفيات (ذيل وفيات الأعيان لابن خلكان). حقّقه وضبطه وعلّق حواشيه: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، القاهرة.

أبو شامة المقدسي (عبد الرحمن بن إسماعيل، ت 665هـ)

1975م-كتاب المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز، حققه: طيار آلتي قولاج، دار صادر، بيروت.

ضيف (د. شوقي)

1972م- المدارس النحوية، دار المعارف، القاهرة.

ابن عقيل (عبد الله بن عبد الرحمن، ت 769هـ)

د. ت- شرح ألفية ابن مالك، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

الفراء (يحيى بن زياد، ت 207هـ)

د. ت -معاني القرآن، تحقيق: أحمد يوسف نجاتي وزميليه ومراجعة: علي النجدي ناصف، دار السرور، بيروت.

القِفْطي (علي بن يوسف، ت 646هـ)

1986م- إنباه الرواة على أنباه النحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، دار الفكر العربي بالقاهرة ومؤسسة الكتب الثقافية ببيروت.

المُرادي (الحسن بن قاسم، ت 749هـ)

1977م- توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، شرح وتحقيق: د. عبد الرحمن سليمان، ط2، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

المكُودي (عبد الرحمن بن علي، ت نحو: 807هـ)

1993م- شرح المكودي على ألفية ابن مالك، حقّقته وعلّقت عليه: د. فاطمة الراجحي، جامعة الكويت.

ابن الناظم (محمد بن محمد، ت 686هـ)

د. ت- شرح ألفية ابن مالك، تحقيق: د. عبد الحميد السيد عبد الحميد، دار الجيل، بيروت.

نجيب (د. محمود)

2000م- معجم الشواهد النحوية في شروح ألفية ابن مالك وحواشيها، ط1، مكتبة الفارابي، دمشق.

ابن هشام الأنصاري (عبد الله بن يوسف، ت 761 هـ)

1966م-أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، شرح: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط6، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

□□□

«عطاء الموالي
في عصر الراشدين وبني أمية»
ـ محاولة تقويم جديد ـ

د. نجمان ياسين*

***أثار** عطاء الموالي الكثير من الآراء بين المؤرخين المحدثين، وانصبت هذه الآراء على عطاء الموالي في عصر الراشدين حيث رأى بعضهم أن العرب كانوا متميزين عن الموالي في العطاء(1) هذا بشكل عام، بينما انصبت الآراء على عطاء الموالي في عهد الأمويين بشكل خاص، فثمة من رأى أنهم لم يكونوا ليأخذوا العطاء ولم تكن لهم عرافات خاصة، ومن قرر أن الدولة لم تجد المجال في العصر الأموي أو لم ترد إدخال الموالي في ديوان الجند، وذهب آخرون إلى أن الموالي لم يسهموا في الجيش العربي الإسلامي(2).*

إن هذه الآراء تتسم بشيء من التعميم، ويندرج بعضها في سحب الجزئي على الكلي، ولا يراعي بعضها الآخر طبيعة المكان والمرحلة التاريخية، أضف أن الشواهد والأدلة التاريخية التي عثرنا عليها في مصادرنا الأولية، تنهض لتؤكد خلاف هذه الآراء، ولكي تستقيم وتتوازن هذه الآراء وتقترب من الدقة، ارتأينا أن نحتكم إلى النصوص التاريخية، وأن نعتمد الانطلاق من عصر الراشدين أولاً لننتهي بالعصر الأموي فيما بعد، في محاولة لرسم صورة تتوفر على حقائق أكثر شمولاً بشأن عطاء الموالي في عصر الراشدين وبني أمية.

تشير الروايات التاريخية إلى أن الخليفة أبا بكر الصديق ــ (رض) ــ قد اعتمد المساواة في فرض العطاء لجميع المسلمين بمن في ذلك الموالي (3) ويظهر أنه منذ هذه الفترة ظهرت أصوات معارضة تدعو إلى التفضيل وتنادي بمنح السابقين في الإسلام أفضلية في العطاء، إلا أنه وبتأثير قلة الأموال حينذاك ولقناعة خاصة به أجملها في قوله: "أما ما ذكرتم من السوابق والقدم والفضل فما أعرفني بذلك، وإنما ذلك شيء ثوابه على الله جل ثناؤه، وهذا معاش فالأسوة فيه خير من

* - كلية الآداب ــ جامعة الموصل.

الأثـرة"(4). قـد أمضى قراره في التسوية في العطاء بغض النظر عن الآراء المعارضة لأجرائه، ومـن الجلـي أن ما سبق يرينا ظهور أصوات تقف ابتداءً ضد المساواة في العطاء، كما ترينا أن عطاء الموالي، كان مساوياً لعطاء العرب المسلمين.

وفـي خلافة عمر بن الخطاب ـ (رض) ـ وبعد تدفق الأموال على الأمصار والمدينة، ارتأى عمـر أن يـدون الدواويـن ويفـرض العطاء الذي اعتمد فيه شرف القرابة من الرسول ـ(ص)ـ والأسبقية في الإسلام، مسوّغاً التفضيل بقوله: "لا أجعل من قاتل رسول الله صلى الله عليه وسلم كمن قاتل معه"(5).

وقـد رأى مـؤرخ معاصـر أنـه علـى الرغم من التصنيف الذي جعل بني هاشم في رأس الأفضـلية، إلاّ أنـه وجد الفرصة المتكافئة للذين صنعوا الأحداث الكبيرة بمعزل عن أية اعتبارات فئوية أو اجتماعية(6) وتظهر صرامة عمر في تطبيق هذا النظام في إجراء مفاده:

"إن القـوم إذا اسـتووا في القرابة من النبي ـ(ص)ـ قدم أهل السابقة منهم"(7) ويلاحظ أن عطـاء عمـر للمهاجرين المشتركين في بدر كان خمسة آلاف درهم بينما **كان عطاء الأنصار من أهـل بـدر أربعة آلاف** درهم، مع الانتباه إلى أن عطاءه قد **شمل كل صريح وحليف ومولىً شهد بـدراً فلم يفضل أحداً على** أحد(8) وهذا **يعني شمول الموالي بالعطاء، كما يعني تفضيل المهاجرين على الأنصار من أهل بدر** وهو أمر له دلالته البليغة، **ونص ابن زنجويه صريح بهذا الشأن:**

"…. عـن سـعيد بـن المسيب: أن عمر فرض لأهل بدر، للمهاجرين من العرب والموالي خمسـة آلاف خمسـة آلاف، وللأنصار ومواليهم أربعة آلاف أربعة آلاف"(9) وقد استجاب عمر للـتطورات والظـروف الموضوعية في الأمصار فاعتمد التفضيل بعد أن ازداد عدد الروادف حفظاً لحقـوق المقاتلين الأوائل مع شيْء من المرونة بزيادة عطاء أهل البلاء والشجاعة من أهل الأيام والفـرض المجـزي لمـن جـاء بعد القادسية واليرموك، إضافة إلى منح الروادف من الملتحقين بالأمصـار فيما بعد عطاء يقع بين (200 ـ 500 درهم)،(10) وكان يعدل ويغير في نظام العطاء وفـق الاعتبارات العلمية(11) ولقد كان عمر يعتمد التفضيل على المستوى الفردي والقبلي مراعياً شـرف القرابة والسبق في الإسلام وقرب وبعد القبائل عن أماكن الجهاد(12) وإذا كان عطاء عمر فـي الأمصـار والقـائم علـى التفضيل قد جوبه بتذمر واحتجاج الروادف ومن ثم احتجاج أهل القادسـية بشأن تفضيل أهل الأيام(13) فإن هذا العطاء نفسه في المدينة قد اصطدم بمعارضة، إذ نجـد مـن يرفض التفضيل، ونجد في نفس الوقت إصرار عمر عليه، لأنه قد أعطاه وفق شرف القرابة من الرسول صلى الله عليه وسلم والسابقة في الإسلام، وليس على الأحساب والنسب(14) ويبدو أن عطاء عمر قد شمل جميع الموالي فقد ورد أن عاملاً له أعطى العرب دون الموالي فكتب إليه عمر:

"…. أما بعد فبحسب المرء من الشر أن يحقر أخاه المسلم والسلام"(15) وكان يعطي سلمان خمسة آلاف درهم(16) بينما فرض للهرمزان دهقان الأهواز ألفين من العطاء حين أسلم(17) أي

أوصـله إلى شرف العطاء، كما فرض لسياه الأسواري وأتباعه في شرف العطاء نظير مشاركتهم الجند العربي الإسلامي في الجهاد في الجبهة الشرقية(18) ويبدو أن سعة أفق عمر ومرونته عمر واسـتجابته للـتحول والظروف الموضوعية، قد جعلته يفكر في العودة إلى التسوية في العطاء إذ قال:

".... لئـن عشت إلى هذه الليلة من قابل لألحقن أخرى الناس بأولاهم حتى يكونوا في العطاء سواء" قال فتوفى رحمه الله قبل ذلك"(19) ويبدو أن الخليفة عثمان بن عفان ـ(رض)ـ الذي سار علـى نهـج عمر في التفضيل، قد كان يعطي بعض الموالي ولاعتبارات خاصة إذ جعل أحدهم في شرف العطاء وزوجه من امرأة عربية(20).

وإذا كانت إجراءات عمر قد عنيت بمراعاة نظرة رجال القبائل للفيء(21) فإن اجتهاد الخليفة عـثمان بن عفان ـ(رض)ـ في التصرف بالفيء قد ترك أثره في تذمر ومناهضة رجال القبائل في الكوفة لسياسته المالية(22).

بـيد أن الخلـيفة علي بن أبي طالب ـ(رض)ـ قد انتبه إلى أهمية مراعاة مشاعر القبائل في الكوفـة بشأن العطاء (23) ولعل هذا يفسر لنا إلغاءه نظام التفضيل في العطاء(24) وقد شرع بتنفيذ هـذا القرار في المدينة حال توليه الخلافة(25) وساوى في عطائه بين العرب والموالي(26) وطبق قـرار التسوية في العطاء في الأمصار أيضاً مراعياً الظروف والتحولات (27) ويتضح أن التسوية قـد أثارت مخاوف قريش والمنتفعين من التفضيل في العطاء(28) يعزز هذا قول طلحة بن عبيد الله والزبـير بـن العوام لعلي: "إنك جعلت حقنا في القسم كحق غيرنا، وسويت بيننا وبين من لم يماثلنا فـيما أفـاء الله علينـا بأسيافنا ورماحنا وأوجفنا عليه بخيلنا ورجلنا، وظهرت عليه دعوتنا، وأخذناه قسـراً قهراً ممن لا يرى الإسلام إلاّ كرهاً"(29) وإن عبد الله بن عباس قد كتب إلى الحسن بن علي فيما بعد:

"......وقـد علمت أن أباك علياً إنما رغب الناس عنه وصاروا إلى معاوية لأنه واسى بينهم في الفيء وسوى بينهم في العطاء، فثقل ذلك عليهم"(30).

ويـبدو أن سياسة علي المالية بشأن العطاء، كانت ذات تأثير مزدوج، فقد أفادت الروادف من المهاجرين الجدد إلى الأمصار، وأضرت بمصالح المجاهدين الأوائل"(31).

...... وإذا انتقلـنا إلى العصر الأموي، وتوقفنا عند دور الموالي في الجيش، فسنجد أن النهج الذي سار عليه أبو بكر وعمر منذ عصر الراشدين، والذي تضمن أمراً صريحاً بفرض العطاء لمن يسلم مـن الموالي ويجاهد مع العرب المسلمين ويسهم له بسهم من الغنائم(32) قد امتد مبدئياً إلى مشـاركة الموالـي فـي الجهـاد، إذ تفيد الروايات التي بين أيدينا إلى مشاركات فردية للموالي في الأحـداث والوقـائع السياسـية حيـث اشترك الموالي في تحرير بلاد الشام وأسهموا في العديد من المعـارك بـرفقة الجيش العربي الإسلامي، ورابط بعضهم في الثغور(33) لتمتد مشاركتهم بشكل جماعي في العصر الأموي فقد شارك موال لزياد بن أبيه في موقعة كربلاء(34) بينما كوّن الموالي

ربع الجيش الذي أسهم في واقعة الحرة (35) وكونوا مجموعة في معركة مرج راهط(36) وكان لهم دورهم في الحروب ضد الخوارج إذ اشترك ألف مولىً أرسلهم الحجاج لهذا الغرض(37) بينما قاتلت مجاميع من الموالي في جيش المهلب بن أبي صفرة ضد الخوارج(38) واشترك أكثر من مولىً في فتوح خراسان ومرو وبخارى حيث ضم جيش قتيبة بن مسلم الباهلي العديد من الموالي، كما اشتركوا في فتح جرجان وطبرستان(39) وثمة ما يؤكد مشاركة الموالي في تحرير شمال إفريقية وإسهامهم بغزوات عديدة مع الجند العربي المسلم(40).

أما مسألة عطاء الموالي في العصر الأموي، فثمة ما يفيد أن معاوية وعبد الملك وسليمان قد فرضوا العطاء للموالي(41) وتتواتر الروايات على الفرض للموالي ففي العراق كانوا يستلمون عطاءً، إذ يرد ما يفيد بفرض عبد الملك بن مروان لأحد الموالي في شرف العطاء(42) وكان سعيد بن جبير يأخذ عطاءه من الحجاج الذي زاد في عطائه(43) وكان ليزيد بن أبي مسلم ديوان وفرض له الحجاج ألفين من العطاء(44) وأسهم الموالي في جيش المفضل بن المهلب بن أبي صفرة سنة 85هـ في الفتوح وسجلوا في الجيوان واستلموا عطاء(45) ولدينا ما يفيد أن أتباع حيان النبطي قد أسهموا عام 96هـ مع الجيش العربي في خراسان، وكانوا سبعة آلاف من الموالي الذين استلموا عطاءً(46) ولدينا إشارات إلى استلام الموالي للعطاء في بلاد الشام وأنه قد كان لهم ديوان فعندما حدث توتر بين عبد الملك بن مروان والروم البيزنطيين ولجأت إلى الروم أعداد وجماعات، نادى منادي عبد الملك:

"من أتانا من العبيد الذين كانوا مع أولئك القوم فهو حر، وله أن نثبته في الديوان، فانفض إليه خلق منهم، فكانوا ممن قاتل مع سحيم، وأنه فرض لهم، وجعل لهم ربعاً على حدة فهم يسمون الفتيان إلى اليوم"(47).

واستمر الموالي في الحجاز يستلمون عطاءً، فقد فرض عبد الملك بن مروان لموالي محمد بن الحنفية(48) بينما فرض سليمان بن عبد الملك العطاء لموالي قريش(49) واستمروا في استلام العطاء في خلافة هشام بن عبد الملك بن مروان(50) مع ملاحظة أن موالي الأمويين أنفسهم قد تمتعوا بالعطاء(51) ويلاحظ أن ديوان بلال الحبشي قد ارتبط مع الأحابيش بديوان خثعم (52) وفي مصر فرض للموالي(53) لا بل نجد هنا من فرض له في شرف العطاء مثل عبد الرحمن بن يخنس الذي قتل ابن الزبير وصار عريف موالي تجيب (54) والأكثر من هذا نجد أن الموالي الجدد بمصر قد نالوا عطاءً في خلافة مروان بن محمد(55).

وفي فتوح شمال إفريقية والأندلس، نجد الموالي يأخذون عطاءً فقد:

"...... كتب عبد الملك إلى موسى – بن نصير – يعلمه أنه قد فرض لجميع ولده في مئة، وبلغ به هو إلى المئتين، وفرض في مواليه، وأهل الجزاء والبلاء ممن معه خمس مئة رجل ثلاثين ثلاثين"(56) كما أن الوليد بن عبد الملك "..... صب على موسى الخلع ثلاث مرات وأجازه بخمسين ألف دينار، وفرض لولده جميعاً في الشرق وفرض لخمس مئة من مواليه"(57).

ويظهر أن الخليفة عمر بن عبد العزيز قد جعل العرب والموالي في الرزق والكسوة والمعونة والعطاء سواء غير أنه جعل فريضة المولى المعتق خمسة وعشرين ديناراً(58) وهو إجراء ينسجم مع سياسته التي تقضي بمنع العطاء عن العرب الذين لا يريدون أن يقاتلوا، ومنحه للمسلمين من غير العرب الذين دخلوا الجيش جنوداً محاربين(59) ولابد من الإشارة إلى وجود أعداد من العرب من سكان المدينة لا يستلمون عطاء(60)، وأن العرب المسلمين قد رأوا أن الموالي لا يتمتعون بكفاية عسكرية، يوضح هذا قول المختار لإبراهيم بن الأشتر يوم خازر:

..... إن عامة جندك هؤلاء الحمراء، وإن الحرب إن ضرستهم هربوا، فاحمل العرب على متون الخيل وأرجل الحمراء أمامهم"(61).

بعد هذا لنا أن نتساءل: على أي المصادر اعتمد المؤرخون المحدثون الذين، رأوا أن الموالي لم يكونوا يستلمون عطاءً ولم يسجلوا في ديوان الجند في العصر الأموي؟.....

لقد وردت رواية تفيد بأن رجال القبائل وأشراف الكوفة، رفضوا إشراك الموالي والعبيد في العطاء الذي منحه لهم المختار بن أبي عبيد الثقفي إذ قالوا له:

... عمدت إلى موالينا وهم فيء أفاءه الله علينا وهذه البلاد جميعاً فأعتقنا رقابهم نأمل الأجر في ذلك والثواب والشكر، فلم ترضَ لهم بذلك حتى جعلتهم شركاءنا في فيئنا"(62)، والحق أن هذه الرواية خاصة بالكوفة فحسب ولا تشمل بقية أمصار الدولة، مع الانتباه إلى أن وضع الكوفة خاص واستثنائي، وإنها قد عانت من مشاكل اقتصادية منذ عصر الراشدين، وبالتحديد منذ خلافة عمر الذي عالج بدقة نزعات رجال القبائل واستجاب للتحول والتطورات الخاصة بتركيب مجتمع الكوفة في مجال الفيء الأمر الذي راعاه الخليفة علي بن أبي طالب –(رض)– عندما انتبه إلى وضع وأحوال المهاجرين من الروادف، وفي ظل ظروف اقتصادية صعبة كظروف الكوفة، يكون مفهوماً رفض الكوفيين مشاركة الموالي لهم في العطاء في هذه المرحلة بالذات لاسيما أن الفتوح في جبهتهم كانت قد توقفت، ولم يكن غريباً معارضة وتشدد الكوفيين في مجال الفيء منذ عصر الراشدين، وهو موقف استمر طيلة الفترة الأموية(63) الأمر الذي يرينا أن هذه الرواية تعبر عن موقف مرتبط بمرحلة تاريخية معينة، وبمصر عربي إسلامي في ظل ظروفه الخاصة، ولا تعبر عن سياسة الدولة في حجب العطاء عن الموالي، وإنها تفصح عن نظرة رجال القبائل، بدلالة أن الدولة قد فرضت العطاء للموالي في أماكن أخرى، وأن نصيب موالي الكوفة من العطاء قد أخذ بنظر الاعتبار من قبل الدولة في مراحل تالية لزمن الرواية أعلاه – كما رأينا في الشواهد التي قدمناها في الفقرات السابقة، وعليه فإن سحب موقف خاص على ماهو عام، لا يقدم الحقيقة التاريخية، كما أن سحب الجزئي على الكلي دون مراعاة الأحوال وتبَدّل الظروف، لا يرقى إلى تقديم طبيعة ماكان حقاً.

أما الرواية الثانية فتفيد أن وفداً من الموالي قد جاء إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز من خراسان وقال أحدهم له:

.... يـا أمير المؤمنين، عشرون ألفاً من الموالي يغزون بلا عطاء ولا رزق"(64)، وقد أورد باحـث معاصر أن راوي هذه الرواية علي بن مجاهد، معروف بالتدليس ووضع الروايات، التي لم يكـن لها واقع تاريخي(65) ولنا أن نقول بأن هذه الرواية خاصة بخراسان فقط وأن ما أوردناه من قـبل يشـير إلـى استلام الموالي للعطاء في خراسان وإلى تسجيلهم في ديوان الجند أضف أن هذه الـرواية تحكـي حالـة عـن مرحلة ولا تحددها وهي لا تستقيم مع الحقائق التي تشير إلى استلام الموالـي للعطـاء في خراسان نفسها، والأهم من هذا أن الروايات التي أوردناها كانت تؤكد استلام الموالـي للعطـاء ولا تقول بعدم استلامهم له، بدلالة أن عمر بن عبد العزيز قد ساوى بين العرب والموالـي فـي العطاء، وثمة فرق بين عدم استلام العطاء، وبين رفع الموالي إلى درجة المساواة، وهو ما أقرته إجراءات عمر بن عبد العزيز صراحة، وأشارت إليه مصادرنا بوضوح .

بعد هذا يمكن لنا أن نقرر أن العطاء بين العرب أنفسهم لم يكن واحداً في عصر الراشدين، وأن الموقـف من التسوية في العطاء قد جوبه برفض ومعارضة، كما أن التفضيل هو الآخر قد اصطدم بمعارضـة من لم يحبذه، وفي كل هذا كان لكل مجموعة أسبابها في الرفض أو القبول وهي أسباب تـنطلق مـن قناعات معينة، وإذا كنا قد رأينا تفاوتاً في عطاء العرب المسلمين أنفسهم بحكم الأسس التـي وضع العطاء بموجبها، فليس غريباً أن يعمّ هذا الأمر الموالي بدورهم، مع ملاحظة أن إسلام الموالي لم يكن واحداً وفي فترة زمنية واحدة، وأن دورهم وابتعادهم عن السلطة والأحداث قد أسهما في تحديد مسألة العطاء أضف أن للموقف السياسي أثره في هذا الأمر، ولابد أن تنسحب هذه الأمور علـى الموالي بحكم اندماجهم في المجتمع ومؤسسات الدولة وأن يتفاوت عطاء بعضهم عن بعض، مـع الأخـذ بـنظر الاعتبار أن التفضيل في العطاء لم يكن بدعة اخترعها الأمويون، بدلالة أن ما أوردنـا مـن نصـوص يشير إلى ذلك بجلاء، لا بل إن العصر الأموي قد شهد تسجيل الموالي في الديـوان أسـوة بالعرب وأنهم قد استلموا عطاءً حدد بموجب دورهم في الدولة ومجريات الأحداث، ولذا فإن مراجعة الأحكام والآراء التي قد قالت بغير ذلك مسألة ضرورية، لأن ما لدينا من نصوص تـنهض لـتواجه تلك الآراء التي نرى بأنها خضعت للروايتين "اللتين أوردناهما بشأن عطاء الموالي وتسـجيلهم في الديوان، وتقدم أدلة ترسخ القناعة بوجود ديوان للموالي واستلامهم للعطاء في العصر الأمـوي، وهو ما أردنا تأكيده في هذا البحث الذي سعى للخروج عن المألوف في الآراء والانطلاق من نصوص ترسخ فكرتنا عن عطاء الموالي في عصر الراشدين وبني أمية.

❐

■ مصادر ومراجع البحث:

(1)ـ صـالح، د.محمد أمين، النظم الاقتصادية في مصـر والشام في صدر الإسلام، مكتبة سعيدة رأفت، جامعة عين شمس، 1971، ص112.

(2)ـ انظر:

ـ الـدوري، د.عـبد العزيـز، مقدمـة في التاريخ الاقتصـادي العربي، دار الطليعة، ط3، بيروت 1980، ص42.

ـ العلـي، د.صـالح أحمـد، التنظيمات الاجتماعية

والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري، دار الطليعة، ط2، بيروت، 1969، ص97.

ـ الراوي، ثابت اسماعيل، العراق في العهد الأموي من الناحية السياسية والإدارية والاجتماعية، بغداد، 1965، ص210.

ـ عمر ، د.فاروق، طبيعة الدعوة العباسية، بيروت، 1970،ص132.

(3)ـ انظر:

ـ أبو يوسف، يعقوب بن ابراهيم (ت 182هـ). الخراج، دار المعرفة، بيروت، 1979، ص42.

ـ ابن حنبل، أبو عبد الله بن أحمد بن محمد الشيباني (ت241هـ)، كتاب الزهد، دار الكتب العلمية، بيروت 1978، ص110.

ـ ابن زنجويه، حميد (ت 251هـ). كتاب الأموال، تحقيق: شاكر ذيب فياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ط1، السعودية، 1986، ح2، ص538.

(4)ـ أبو يوسف، المصدر نفسه، نفس المكان.

(5)ـ أبو يوسف، المصدر نفسه، نفس المكان، وانظر: ص 47.

(6)ـ بيضون، د.ابراهيم، ملامح التيارات السياسية في القرن الأول الهجري، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت 1979، ص (91-92).

(7)ـ البلاذري، أحمد بن يحيى (ت 279هـ). فتوح البلدان، تحقيق: رضوان محمد رضوان، دار الكتب العلمية، بيروت 1978، ص 437.

(8)ـ المصدر نفسه، ص 442.

(9)ـ الأموال، ح2، ص 522.

(10)ـ انظر:

ـ ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم (ت 630هـ).

ـ الكامل في التاريخ، دار صادر، ج12، بيروت (1965-1966)ـ ج2، ص 503.

(11)ـ للتوسع في تنظيمات عمر بن الخطاب بشأن العطاء، انظر: ياسين، د.نجمان.

ـ تطور الأوضاع الاقتصادية في عصر الرسالة والراشدين، دار الشؤون الثقافية، بغداد 1991، ص 236 ـ ص 248.

(12)ـ المقدسي، مطهر بن طاهر ـ البدء والتاريخ، مكتبة المثنى عن طبعة باريز، ج 6، بغداد (1916/1899)، ج5، (ص168-169).

(13)ـ ابن الأثير، الكامل، ج2، ص 503.

(14)ـ أبو يوسف، الخراج، ص 43، وانظر:

ـ الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت310هـ).

ـ تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ج10، القاهرة 1962، ج3، ص 613، وط (1966-1970).

ـ ابن الأثير، المصدر نفسه، ج2، ص502.

(15)ـ البلاذري، فتوح، ص 443.

(16)ـ ابن حنبل، كتاب الزهد، ص 150.

(17)ـ ابن آدم، يحيى بن آدم القرشي (ت 203هـ).

ـ كتاب الخراج، تحقيق:أحمد محمد شاكر، دار المعرفة، بيروت 1979.ص60.

(18)ـ البلاذري، فتوح، ص 366.

(19)ـ أبو يوسف، الخراج، ص 46، وانظر:

ـ ابن سلام، أبو عبيد القاسم بن سلام (ت224هـ).

ـ الأموال، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب المصرية، القاهرة 1353هـ.

إذ جاء في ص 264: "... سمعت عمر يقول: "لئن عشت إلى هذا العام المقبل لألحقن آخر الناس بأولهم حتى يكونوا بياناً واحداً".

(20)ـ ابن شبة، أبو زيد عمر النميري البصري (ت 262هـ).

ـ كتاب تاريخ المدينة المنورة، تحقيق: فهيم محمد شلتوت، ج4، دار الأصفهاني للطباعة، جدة 1393هـ، ج3، ص1065.

(21)ـ الطبري، تاريخ، ج4، ص 302، ص 304.

(22)ـ البلاذري،

ـ أنساب الأشراف، ج5، مطبعة الجامعة، القدس، 1936، ص 28.

ـ الطبري، المصدر نفسه، ج4، ص 226.

(23)ـ البلاذري،

ـ أنساب الأشراف، ج2، تحقيق: محمد باقر المحمودي، دار التعاون للمطبوعات، بيروت 1974، ص 380.

(24)ـ ابن أعثم الكوفي، أبو محمد أحمد بن أعثم (ت 314هـ)،

ـ كتاب الفتوح، تحقيق: محمد عبد المعيد خان، دائرة المعارف العثمانية، ج8، الهند (1968-1975)، ج4، ص 149.

وانظر:

ـ ابن أبي الحديد، عز الدين أبو حامد بن هبة الله بن محمد بن الحسين (ت 656هـ).

ـ شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ج17، القاهرة، 1959، ج7، ص37-38-40-41-42.

(25)ـ ابن أبي الحديد، المصدر نفسه، ج7، ص (37-38).

(26)ـ المصدر نفسه، ج2، ص 197.

وانظر:

ـ ابن سعد، محمد بن سعد كاتب الواقدي (ت 230 هـ).

ـ كتاب الطبقات الكبير، تصحيح: إدوارد سخو، لين، (1321هـ/1347هـ)، ج6، ص 156.

ـ ابن عبد ربه، أحمد بن محمد بْن عبد ربه الأندلسي، (ت328هـ).

ـ العقد الفريد، تحقيق: أحمد أمين وزميليه، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ج7، القاهرة، 1965، ج2، ص 113.

(27)ـ الطبري، تاريخ، ج4، ص 541.

ـ ابن أعثم، كتاب الفتوح، ج2، ص 248.

وانظر:

ـ المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي (ت346هـ). ـ مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: يوسف أسعدداغر، دار الأندلس، ج4، بيروت 1973م، ج1+ج2، ص 371.

(28)ـ ابن اعثم، المصدر نفسه، ج2، ص 248.

ـ المسعودي، المصدر نفسه،ج2، ص 353.

(29)ـ ابن اعثم، المصدر نفسه، ج7، ص41.

ـ المسعودي، المصدر نفسه،ج4، ص149.

(30)ـ الطبري، تاريخ ـ ج3، ص 614.

ـ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج2، (ص 197-203).

(31)ـ الطبري، المصدر نفسه،ج 4، ص 186.

(32)ـ الطبري، المصدر نفسه،ج3، ص 571، ط(1966-1970).

ـ ابن عساكر، علي بن الحسين بن هبة الله، تهذيب التاريخ الكبير، ج7، تهذيب: عبد القادر بدران وزميله، دمشق، (1330-1332هـ)، و(1349-1351هـ)، ج3، ص26، ص 85، ص 185، وج5، ص 42، ج6، ص169.

(33)ـ الطبري، المصدر نفسه،ج 5، ص429، ط(1966-1970).

(34)ـ البلاذري، أنساب الأشراف، ج4، ق2، القدس 1938م، ص 35.

(35)ـ ابن خياط، خليفة، ـ تاريخ خليفة بن خياط، ج2، تحقيق: د.سهيل زكار، دمشق 1967م، ج 1، ص 326.

(36)ـ الطبري، تاريخ،ج 6، ص242، ط(1966-1970).

(37)ـ ابن أعثم، كتاب الفتوح، ج6، ص 319.

(38)ـ الطبري، المصدر السابق،ج 6، ص312، ص 315، ص429، ص444. ط1966م.

(39)ـ ابن عساكر، تهذيب، ج4، ص 68.

(40)ـ الطبري، المصدر السابق، ج7، ص79، ص 135، ط(1966-1970).

(41)ـ ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج4، ص 400.
وانظر: عطاء الحسن البصري في ابن سعد، الطبقات، ج5، ص 256.
(42)ـ ابن حبيب، أبو جعفر محمد بن أمية (ت 245 هـ).
ـ المحبر، تحقيق: إيلزة ليختن شتيتر، المكتب التجاري، بيروت، ص 341.
(43)ـ ابن أعثم، كتاب الفتوح، ج7، ص 161.
(44)ـ البسوي، يعقوب بن سفيان، ـ كتاب المعرفة والتاريخ، ج3، تحقيق، د. أكرم ضياء العمري، بغداد 1974، ج1، ص 606.
(45)ـ شعبان، محمد عبد الحي، ـ الثورة العباسية، ترجمة: عبد المجيد حسيب القيسي، دار الدراسات الخليجية، ط1، أبو ظبي، (ص117-ص119).
(46)ـ المرجع نفسه، ص 122.
(47)ـ البلاذري، أنساب، ج5، ص300.
(48)ـ ابن سعد، الطبقات، ج5، ص79، ص83.
(49)ـ اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن واضح، ـ تاريخ اليعقوبي، ج2، تحقيق: M.Thausma، ليدن 1969، ج2، ص 358.
(50)ـ ابن عساكر، تهذيب، ج2، ص 262.
(51)ـ المصدر نفسه،ج3، ص 407.
(52)ـ ابن سعد، الطبقات، ج3، ق1، ص 166.
(53)ـ الطبري، تاريخ، ج4، ص 106، ط(1966-1970).
وانظر:
ـ ابن عساكر، تهذيب، ج7، ص 203.
(54)ـ الكندي، محمد بن يوسف، ـ كتاب الولاة والقضاة، تحقيق: Rhubon Cust، بيروت 1908.
(55)ـ المصدر نفسه،ص 90.
(56)ـ ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، (ت 276هـ).
ـ الإمامة والسياسة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ج2، ط/ القاهرة1937م، وط2، القاهرة 1951، ج2، ص 69.
(57)ـ المصدر نفسه،ج2، ص90.
(58)ـ ابن سعد، الطبقات، ج5، ص 277.
(59)ـ شعبان، الثورة العباسية، ص 155.
(60)ـ ابن سعد، المصدر السابق، ج5، ص 254.
ـ البلاذري، أنساب، ج5، ص 357.
(61)ـ المبرد، محمد بن يزيد، ـ الكامل في الأدب، ج4، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وزميله، القاهرة، ج2، ص (61-62).
(62)ـ الطبري، تاريخ، ج6، (ص43-44).
(63)ـ انظر:
ـ جودة، جمال محمد، العرب والأرض في العراق في صدر الإسلام، الشركة العربية للطباعة والنشر، ط1، الأردن 1977م، (ص87-88)، (ص 137-138)، (ص166-167).
(64)ـ المصدر السابق، ج6، ص 559، ـ اليعقوبي، تاريخ، ج2، ص 362.
(65)ـ جودة، جمال محمد، ـ الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية للموالي في صدر الإسلام، دار البشير، الأردن، 1989، ص 141.

الأَفْوَهُ الأَوْدِيّ(1) المُفْتَرى على شِعْرِهِ

قِراءةٌ نَقْديّةٌ في دِيْوانِه(2) المَنْسُول عَنْ "الطّرائفِ الأَدبيّة"(3)

مُقْبِل التّامّ عامِر الأحَمَدِيّ

***هو** أبو ربيعة صَلاءة بن عمرو بن معاويِة بن عوف بن الحارث بن عوف بن مُنَبِّه بن أَوْد بن صَعْب بن سعد العَشِيرة بن مالك، وهو مَذْحِج، لُقِّب بالأَفْكَل لرعدة كانت فيه(4)، ولقبه السائر بين النّاس الأفوه، لقّب بذلك لأنّه كان مُفوّهاً مُجيداً، جاء في سرّ صناعة الإعراب: رجلٌ مُفوّه إذا أجاد القول لأنّه يخرج من فيِه. ومنه الأفوه الأودي 1 هـ(5).

(1) انظر ترجمته في: نسب معد واليمن الكبير 333/1. كنى الشعراء 42. المعمرون والوصايا 130-131. الشعر والشّعراء 223/1. الأغاني 4335/12. شرح حماسة أبي تمام للأعلم 111/1. السّمط 365، 844. شمس العلوم 111/1، وعنه: (منتخبات في أخبار اليمن 4). نشوة الطرب 242/1. العيني 421/1. المزهر 164/1. معاهد التنصيص 106/4. شعراء النّصرانية 70. الطّرائف الأدبيّة مقدمة الشّعر. (الأفوه والأودي: دراسة موضوعية وصفية؛ رسالة ماجستير أعدّها هاشم أرزوقي، بغداد، 1988)؛ عن معجم الشعراء الجاهليين 31. ولا تطلب ترجمته في ديوانه المنشور 25.

(2) نشرته دار صادر 1998.

(3) للشيخ الحَبْر عبد العزيز الميمني، 1937.

(4) اللسان، والتّاج (ف ك ل).

(5) 415/1، وذهب العيني، وتابعه العباسي صاحب المعاهد، وعنهما الميمني، فيما وقفت عليه من مصادر ترجمة الأفوه= إلى أن الأفوه لُقّب بذلك لأنه كان غليظ الشفتين ظاهر الأسنان. وهذا التعليل اجتهاد لا يستند إلى دليل، إلا دلالة اللغة على ذلك، والذين ترجموا للأفوه من القدماء لم يذكروا هذا التعليل، فهذا ابن الكلبي (204هـ) في نسب معدّ واليمن الكبير لم يعلّل التسمية، وهو المولع بتعقب معاني الأسماء، ومثله ابن حبيب (ت 245هـ) أفرد كتاباً لكُنى الشعراء وألقابهم ولم يذكر هذا التعليل العجيب حين ذكر أفواه أود. وكذلك أبو الفرج (ت 356هـ) حذا حذو صاحبيه.

ومن خلال استنطاق صمت هؤلاء العلماء بدا لي أن هذا التعليل من صنيع العيني أوقعه في ذلك دلالة الجذر اللغوي للكلمة، وله جرأة، وسابقة غير حسنة في عزو الشعر المسكوت عنه. وتعليل الألقاب، فلا يعتد بما قال، وإنّما سُمّي الأفوه لفصاحته وحكمته، وما بين أيدينا من أفذاذ شعره ونتف نثره يؤيد ذلك.

وكان يقال لأبيه فارس الشَّوهاء، وفي ذلك يقول:

أَبِـي فَـارِسُ الشَّـوهَاءِ عَمْرُو بنُ مالِكٍ   غَـدَاةَ الوَغَـى إِذْ مَـالَ بِـالجَدِّ عَاثِـرُ[1]

ومـن ذهـب إلى أن اسم أبيه عمرو بن مالك فقد وَهِم، والذي أغراه في هذا الوهم أن الشاعر ذكره في شعره كما سلف، والصحيح أن ما ذكر كان اختصاراً لنسب أبيه، ومالك المذكور في الشعر ليس بجدّ الشاعر، وإنما هو مذحج الجد الأكبر، ومثل هذا اختصار شائع مشهور، وما أثبتناه قاله ابن الكلبي (ت 204هـ)[2]؛ وقوله الفصل، وهو مع ذلك مَظلومٌ وبالقوارص مكلوم.

وروى الأصبهاني عن ابن الكلبي عن أبيه قال[3]: "كان الأفوه من كبار الشعراء في الجاهلية، وكـان سيد قومه وقائدهم في حروبهم، وكانوا يصدرون عن رأيه. والعرب تعده من حكمائها". وتعد داليته التي منها[4]:

"مَعَاشِـرُ مَـا بَـنَوا مَجْـداً لِقَومِهِـمُ   وَإِنْ بَـنَى غَـيْرُهُمْ مَـا أَفْسَـدُوا عَـادُوا

لا يَصْـلُحُ النَّـاسُ فَوضَـى لا سَرَاةَ لَهُمْ   وَلا سَـرَاةَ إِذَا جُهَّـالُهُمْ سَـادُوا

تُلْفَـى الأُمُـورُ بِـأَهْلِ الرُّشْـدِ ما صَلَحَتْ   فَـإِنْ تَوَلَّـوا فَبِالأَشْـرَارِ تَـنْقَادُ

والبَيْـتُ لا يُبْتَـنَى إِلاَّ لَـهُ عَمَـدٌ   وَلا عِمَـادَ إِذَا لَـمْ تُـرْسَ أَوْتَـادُ

فَـإِنْ تَجَمَّـعَ أَوْتَـادٌ وأَعْمِـدَةٌ   وَسَـاكِنٌ بَلَغُـوا الأَمْـرَ الَّـذِي كَـادُوا

وإِنْ تَجَمَّـعَ أَقْـوَامٌ ذَوُو حَسَـبٍ   اصْطَادَ أَمْـرَهُمْ بِالرُّشْـدِ مُصْـطَادُ"

من حكمة العرب وآدابها:

كما تعد رائيته التي منها[5]:

"إِنْ تَـرَيْ رَأْسِـيَ فِـيهِ قَـزَعٌ   وَشَـوَاتِي خَلَّـةٌ فِـيهَا دُوَارُ

فَصُـرُوفُ الدَّهْـرِ فِـي أَطْـيافِهِ   خِلْعَـةٌ فِـيهَا ارْتِفَـاعٌ وَانْحِـدَارُ

إِنَّمَـا نِعْمَـةُ قَـومٍ مُـتْعَةٌ   وَحَـيَاةُ المَـرْءِ ثَـوبٌ مُسْـتَعَارُ

وَلَيَالِـيهِ إِلاَّ لِلْقُـوَى   مِـنْ مُـدَاهُ تَخْتَلِـيهَا وَشِـفَارُ"

مـن جيّد شعر العرب، ونهى النّبي صلى الله عليه وسلم عن إنشادها لما فيها من ذكر إسماعيل

---

(1) الأغاني 4335/21، المعاهد 107/4، الطرائف مقدمة الشعر، وعنه في الديوان 27.

(2) نسب معدّ واليمن الكبير 333/1.

(3) الأغاني 4335/12.

(4) البيت الأول في الأغاني 4335/12، وهو فيه يتيم، وأثبتناه على يُتْمه. وهو في المعاهد 107/4، برواية أخرى. والكلمة في الطرائف 9؛ والتخريج ثمة. وعنه في الديوان 64-65.

(5) الطرائف 12/11؛ وعنه في الديوان 72-73.

عليه السلام[1]:

رَيَّشَتْ جُرْهُمُ نَبْلاً فَرَمَى ... جُرْهُماً مِنْهُنَّ فُوقٌ وَغِرَارُ
عَلَّمُوا الطَّعْنَ مَعَدّاً فِي الكُلَى ... وَالذِّرَاعَ السُّلْمِ فَالطَّرْفُ يَحَارُ
يَا بَنِي هَاجَرَ سَاءَتْ خُطَّةٌ ... فَعَلَيْهِ الكَرُّ فِيكُمْ وَالغِوَارُ
نَحْنُ أُودٌ وَلِأُودٍ سُنَّةٌ ... شَرَفٌ لَيْسَ لَنَا عَنْهُ قِصَارُ
سُنَّةٌ أَوْرَثَنَاهَا مَذْحِجٌ ... قَبْلَ أَنْ يُنْسَبَ لِلنَّاسِ نِزَارُ
عَنْكُمُ فِي الأَرْضِ إِنَّا مَذْحِجٌ ... وَرُوَيْداً يَفْضَحِ اللَّيْلَ النَّهَارُ

ومن رائق شعره في الحكمة قوله[2]:

بَلَوْتُ النَّاسَ قَرْناً بَعْدَ قَرْنٍ ... فَلَمْ أَرَ غَيْرَ ذِي قِيلٍ وَقَالِ
وَلَمْ أَرَ فِي الخُطُوبِ أَشَدَّ هَوْلاً ... وَأَصْعَبَ مِنْ مُعَادَاةِ الرِّجَالِ
وَذُقْتُ مَرَارَةَ الأَشْيَاءِ طُرّاً ... فَمَا شَيْءٌ أَمَرُّ مِنَ السُّؤَالِ

وهذه الأبيات الثلاثة جامعةٌ لما قالت العرب؛ قاله عبد الله بن الزبير[3].

وله في الحكمة أيضاً[4]:

وَالمَرْءُ مَا تُصْلِحُ لَهُ لَيْلَةٌ ... بِالسَّعْدِ تُفْسِدُهُ لَيَالِي النُّحُوسْ
وَالخَيْرَ لَا يَأْتِي ابْتِغَاءٌ بِهِ ... وَالشَّرُّ لَا يُفْنِيهِ ضَرْحُ الشَّمُوسْ

ومن جيّد شعره في الفخر[5]:

1-أَيُّهَا السَّاعِي عَلَى آثَارِنَا ... نَحْنُ مَنْ لَسْتَ بِسَعَّاءٍ مَعَهْ
2-نَحْنُ أُودٌ حِينَ تَصْطَكُّ القَنَا ... وَالعَوَالِي لِلعَوَالِي مُشْرَعَهْ
3-يَوْمَ تُبْدِي البِيضُ عَنْ لَمْعِ البُرَى ... وَلِأَهْلِ الدَّارِ فِيهَا صَعْصَعَهْ
4-ثُمَّ فِينَا لِلقِرَى نَارٌ يُرَى ... عِنْدَهَا لِلضَّيْفِ رُحْبٌ وَسَعَهْ
5-تُعْظِمُ النَّارَ إِذَا النَّارُ الَّتِي ... شَبَّهَا عَبْسٌ خَبَتْ أَوْ صَعْصَعَهْ

(1) الطرائف 12-13؛ وعنه الديوان 75-78.
(2) الطرائف 23؛ وعنه في الديوان 119.
(3) المعاهد 4/109.
(4) الطرائف 17-18؛ وعنه في الديوان 87.
(5) الأبيات عدا 2،3 في وصايا الملوك، المنسوب إلى دعبل 128. (1-4) في الطرائف 20؛ وعنه في الديوان 90.

6-لَقُــدُورٌ كَالـــرُّبَا رَاسِـــيَةٍ وَجِفَـــانٌ كَالجَوَابِـــي مُـــتْرَعَهْ

7-تَصْــدُرُ العَالَــةُ وَالأَضْــيَافُ فِــي كُــلِّ يَــومٍ وَهْــيَ عَــنْهَا مُشْــبَعَهْ

والأبـيات (5،6،7)، ممـا وقفنا عليه من شعر الأفوه وليس في الديوان، ومصدرها[1] مطبوع سنة 1959، فكيف فات النّاشر، وهو المنعم عليه بالصبر،... والنّسل عن المظان؟.

وليس ذلك بعجيب ما دام ينسل عن الميمني وقد فاتت الشيخ رحمه الله.

ويصـعب على المرء أن يميز الصحيح من السقيم في شعر الأفوه، اللّهم ما كانت الحكمة فاقعة فـيه، فللأفـوه سنن خاصّ في نثل الحكمة، وشيةٌ مازته من غيره، أما لظى العصبيّة فقد تبوأ شعر الأفوه ظلالها، شأنه في ذلك شأن المُنْطَقات من القصائد على ألسنة الرواة.

وقـد أفصح الجاحظ عن شكّه في رائيّة الأفوه قائلاً[2]: (وأما ما رويتم من شعر الأفوه الأودي فلعمـري إنه لجاهليّ. وما وجدنا أحداً من الرواة يشك في أن القصيدة مصنوعة. وبعد فمن أين علم الأفـوه أن الشـهب التي يراها إنما هي قذف ورجم، وهو جاهلي؟ ولم يدّع هذا أحد إلا المسلمون!! فهذا دليل آخر على أن القصيدة مصنوعة).

والجاحظ يشير إلى قول الأفوه:

كشـهاب القـذْف يرمـيكُم بِـهِ فَـارسٌ فِـي كَفِّـهِ لِلحَـربِ نَـارُ

وعلق الميمني على كلام الجاحظ بقوله[3]: "كأنّه خرق الإجماع".

ووهم الشّيخ الميمني حين قال[4]: ولهم (يعني بني أَوْد) شاعر يدعى علي بن محمد الأفوه؛ وهو إسلامي متأخر ربّما يكون بعض شعره نسب إلى شاعرنا ضلّة 1 هـ. إذ المذكور ليس من بني أود البـتّة، وإنّما هو من نسل الحسن، جاء في معجم الأدباء في ثنايا ترجمة ابن طباطبا العلوي[5]: وليس من ولد الحسن من يشبهه، بل يقاربه علي بن محمد الأفوه 1هـ.

---

(1) تاريخ العرب قبل الإسلام (تاريخ ملوك العرب الأوليّة)، المنسوب إلى الأصمعي 137.

(2) الحيوان 280/6.

(3) مقدمة الطرائف.

(4) نفسه.

(5) 87/2، وانظـر: نهاية الأرب في فنون الأدب 188/3، وديوان المعاني للعسكري 49/1 وفيه: (ومن المديح القليل النظير قول علي بن محمد بن الأفوه:

أوفَـوا مـن المجـد والعلـياء في قُلَلٍ شُــمٍّ قواعدهــنّ الــبأس والجــودُ

سُــبْطُ اللقــاء إذا شُمّــت مخائلــهم بُسْــلُ اللقــاء إذا صــيد الصــناديد

محســدون ومــن يعلــق بحبــلهم مــن الــبرية يصبح وهــو محسود).

وللأفوه حكم ووصايا منثورة حفظ لنا كتاب "المعمرون والوصايا" قطعة منها لا تقل عن مستوى الحكمة في شعره، فمن ذلك كلمة له يوصي فيها بنيه[1]: "إن التجربة علم، والأدب عَوْنٌ، والكَفُّ عن ذلك مضرّة، وليكن جلساؤكم أهل المروءة والطّلب لها، وإيّاكم ومجالسة الأشرار، فإنها تعقب الضّغائن، والرّفض لهم من أسباب الخير، والحلم محجزةٌ عن الغيظ، والفحش من العيّ، والغيّ مهدمةٌ للبناء، ومن خير ما ظفرت به الرجال اللّسان الحسن، وفي ترك المراء راحةٌ للبدن، فلينظر كلّ رجل منكم إلى جهته، فإنّ العجب كبرٌ، والكبر قائدٌ إلى البغض، واشنؤوا البغي، فإنه المرعى الوخيم، واستصلحوا الخلل، وتحاموا الذلّ".

وشعر الأفوه ظلّ نتفاً وأفذاذاً متفرقة أيديَ سبأ، حتى قيّض الله له الميمني فطلبه في مظانه ومثله يدرك ضالته، بما له من فضل اطلاع على أشعار العرب ومظانّها، وإن احتجبت عنه رائيّة الأفوه دهراً، فقد أسفرت له بعد لأي، ولم يُرِبْهُ سفورها، يقول في ذلك[2]: "وقد غبرنا دهراً ننقب عن رائيته الحكيمة، فلم نعثر منها بعد الفحص الطويل إلا على أفذاذ أبيات لم تكن تروي من الغليل شيئاً. فكاد يستولي علينا اليأس. إذ برز جبين الصباح، وبدا بشير الفلاح والنجاح، فبشرنا بوجود تسع قطع في خمسة[3] أوراق (14ب –18ب) ترتيبها: (عادوا، مَوْوِسٌ، غَرَرٌ، عاثرٌ، عُطُفٌ، خُذُولُها، يستمتع، مَعَهْ، آذِ) في مجموعة (12ش أ دب بالدار) بخط الشنقيطي ولم يخل من أغلاط فأصلحت أكثرها، ويقول في ختامها: تم ما وجدته متفرقاً في نسخة عجمية سقيمة جدّاً".

ثم أصلح الميمني من شأن المخطوطة فرتبها وزاد فيها ما وقف عليه، حتى جمع ما رآه معظم شعر الأفوه، يقول في ذلك[4]: "جاءت والحمد لله 30 كلمة[5] يوجد فيها معظم شعر الرجل مما أخنت عليه يد الدهر الأثيمة فذهب أيدي سبأ".

وكان تمام صنيع الميمني في 8 تموز 1936، ولم ينس يد د.كرينكو عليه فقال[6]: "ثم لمّا جهزته للطبع وردني من صديقي ف كرينكو ما جمعه من أفذاذ الأبيات من اللسان وغيره، فالتقطت بعض ما كان فاتني من المظان شاكراً له يده".

ثم أتى على ذلك دهر، والناس بين مغتبط بشعر حكيم أود ومذحج كلّها، وشاكر للميمني أياديه، حتى قلبت الأيام ظهر المجن لشعر الأفوه بعد طول صحبة، وأسلمته لمن لم يرع فيه إلّا ولا ذمّة، فاجترأ عليه شارحاً فاضحاً، فأخرجه مسخاً قبيح الهيئة رثّها، إذ قرأه قراءة مغلوطة، فحرّف كلمه وصحّف حروفه، وشرحه بما لا تطمئن إليه نفس ولا يرتاح به ضمير.

---

(1) 130-131.

(2) الطرائف 4.

(3) هكذا وقع، والصواب خمس.

(4) الطرائف 4.

(5) ما في الطرائف 29 كلمة لا غير.

(6) الطرائف 4.

ولا يساورني الشك في أن قارئ هذا الشرح سوف يفتقد حكمة الأفوه ورأيه اللذين صحباه حياته، وما خاناه يوماً، أما إن كان من أصحاب نظرية عمود الشعر فسوف ينبزه بالجهل وسفاه الرأي دون أدنى تردد.

وإني ليغلب علي العيّ كلما هممت بوصف شعوري حيال هذا الشرح المغلوط، ولاسيما أنني مثقل بالكلال والملل اللذين تسرّبا إلى نفسي من قراءتي فيه، فليغفر لي قارئ هذا البحث، وليصفح عن عثاري وهناتي، إن وجد فيما سأقوله حدّة. فقد صحبت الأفوه حيناً من الدّهر، فما رأيته أسف على شيء فاته، حتّى رأى ما أصاب النتف الباقية من شعره.

وما أريد قوله قبل البدء: إن الجهل بناشر الديوان ينفي وجود سخائم وإحن، أو ترات وذحل، بيني وبينه، ومن ثمّ فالبحث والنقد من أجل العلم، ومن أجل حكمة الأفوه الأودي المسلوبة.

وسوف أحاول التنبيه على بعض أوهام الناشر وخطله، على أنّي لو درت معه حيث دار لتطلب ذلك بضعة أسفار:

-مهّد للشرح بمقدمة أسماها: "عرب الشمال وعرب الجنوب" ولا يخفى على أحد أن مثل هذه المقدمة تصلح لأي مؤلف؛ موضوعه الجزيرة العربية، في الشعر وغيره، وهي بغيره أليق وبالتاريخ أقرب رحماً، قلّ أن تكون مما يحمل على الرجل لولا ما سنراه من حاجته لهذا الحيز الذي شغلته، حيث تزداد حاجته وعوزه كلما أقبل بوجهه على قبيلة الأفوه، وكان الأصوب -وهذه حاله- أن يوطّئ للبحث بمقدمة عن عشيرة الأفوه الأقربين ومنازلها، دارساً نسبها، مفصّلاً أفخاذها وبطونها، مبيناً من مساكنها ما كان دارساً، ومنطقاً من رسومها ما كان أخرس.

لكن ذلك لم يكن والذي كان أن سلك الناشر مسلكاً يرى أهل الأدب غيره. فكان سبيله صعباً، ومبتغاه وخيماً، وحريّ به إذ ترك السهل الدعبوب وأتى الحزن الوعر ألا يتابع أو يصيب شؤبوباً من الثناء.

-اسمه ونسبه.

يقول الناشر 25: "كما يقال للأفوه الأودي "الأزدي" وهو أزد بن الغوث بن نبت بن مالك بن زيد بن كهلان، من قحطان. ويلفظ كذلك "أسد" بالسين الساكنة. والنسبة إليه: أزدي وأسدي. وهو بالزاي أفصح. وقد كان يعتز بالأزد، وهو القائل:

تركنا الأزد يبرق عارضاها ... على تجر فدارات النّصاب

ولا يخفى على البصير أن الأزدي تصحيف للأودي، وذهاب الناشر في شرح النسبة إلى الأزد، تزيُّد لا قيمة له في هذا المقام، فضلاً عن قوله: وهو بالزاي أفصح!.

وفخر الشاعر بالأزد، أمر ما كنا لندفعه أو نناقشه، لو استشهد الناشر على ذلك بالكهانة، أما بالبيت السابق فلا، ولاسيما إذا عرفنا أنه ممتاح من كلمة للشاعر يفخر بقومه أود حين غلبوا الأزد

في وقعة كانت لهم، ومطلع هذه الكلمة[1]:

ونحنُ المُوردُونَ شَبا العَوالي ... حِياضَ المَوت بِالعَدَد المُثَابِ

تَركنا الأزدَ يَبرقُ عارِضَاها ... عَلى نُجُرٍ فَدارات النِّصَابِ

وقد أضاء المعنى لذي عينين، أما الناشر فيقول: "عندما تركنا قبيلتنا كانت ضاحكة مستبشرة [تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ] لأننا غنمنا موقعين هما نُجر ودارات النصاب"!.

وفي الصفحة 26 تبرز جسارة الناشر على تحريف كلام الهمداني: "ويقول الهمداني حول (أود): وادي نعوة لبني منبه. وهم أخوة بني كتيف وبني قيس من بني أود. وهم رهط الأفوه الأودي".

وعبارة الهمداني كما في صفة جزيرة العرب[2]: "أرض بني زائدة أوّلها الخزانة ونسبة والهجيرة مصنعة جاهلية، والشّهد وهو من حصونهم وحوله أموال كثيرة والسّر ونواس وعباية ولهم حصن يعرف بالهضيمة ولهم دبان ومسر، كل هذه المواضع لبني زائد بن حي ابن أود. ووادي نعوة لبني منبّه وهم أخوة بني كتيف وبني قيس من بني أود وهم رهط الأفوه الأودي".

وهذا البتر والخرم لعبارة الهمداني يتركان المرء حائراً متردداً في قبولها، وتزداد حيرته حينما يرغب في إعادة الضمير "هم" في قوله: "وهم أخوة بني كتيف"، فلا يدري هل يعود على أود، أو الوادي، أو بني منبه. وظاهر العبارة المبتورة أن أوداً وادي نعوة؟!.

فوا أوداه!.

-قدم الشاعر

تحت هذا العنوان يقول الناشر 26: "وقد اختلفوا في تاريخ وجوده، حتى أوصله بعضهم إلى زمان السيد المسيح، وهذه مغالاة غير معقولة طبعاً، لأن تاريخ الشعر العربي محدود طبعاً ضمن قرنين من الزمان قبل البعثة [طبعاً]. ومع أن طبعاً الأخيرة من لدنّا إلا أن المقام يقتضي وجودها حتى يكتمل المنهج الطّبعي أو الطبيعي لوأد العربية العالية وأساليبها.

ثم يقول أيضاً: "على أن المؤرخين المعقولين يجعلونه من زمان الجاهلية القريبة. فلويس شيخو يرى أنه توفي نحو سنة 570م. بينما رجح عمر فروخ أن تكون سنة 560م. أي حوالي نصف قرن قبل الهجرة".

والإسفاف واضح في السياق فضلاً عن استخدام كلمة حوالي للظرفية الزمانية وحقها المكانية،

---

(1) الطرائف 7؛ وعنه في الديوان 57.

(2) 176.

وفي الحديث: "اللّهم حوالينا ولا علينا".

ثـم نجد الناشر يورد قول السيوطي 26-27: "وروى عمر بن شبة في طبقات الشعراء:..... زعـم بعضهم أن الأفوه الأودي أقدم من هؤلاء وأنه أول من قصّد القصيد"، ثم تملكته رغبة في أن يترجم لعمر بن شبة، فصحّفه في الترجمة إلى عمرو، ثم صحف اسم كتابه أشعار الشراة إلى أشعار السراة، ففي هامش الصفحة 26: "عمرو بن شبة: اسمه... وله تصانيف كثيرة منها: "جمهرة أشعار العـرب" و "الشـعر والشـعراء" و"أشعار السراة". وعمر بن شبة يبرأ من هذا الكتاب، كما يبرأ من صنيع هذا الرجل.

-أبوه

تحـت هذا العنوان يقول الناشر 27: "لا نعرف شيئاً عن أمّه. أما أبوه فقد عرفنا عنه شيئاً من شـعر الأفـوه. فاسمه كما ورد في نسبه "عمرو بن مالك". وكان يقال له فارس الشوهاء". وفي هذه الصياغة من التنافر والبغضاء ما بين المدامة والماء فبعضها يبرأ من بعض.

أما استشهاده بقول الأفوه:

أبـي فـارسُ الشـوهاءُ عمرو بنُ مالك ... غـداة الوغـى إذ مـال بـالجدّ عاثـرُ

فقـد ضـبط الشّوهاء بالرفع، وحقّها الكسر، على الإضافة. وأظن هذا مما سوف يدفعه الناشر للمطـبعة كـي تهـنأ وتنعم به، إلا إن أراد المكابرة فجعلها صفة للفارس -لا قدّر الله- فلا شك أن المطبعة سوف تحمد له بياض اليد؛ وعليه إثمها ووزرها.

-حياة الشاعر النفسية.

بعيداً عن القراءة الفاحصة لنصّ شعريّ جاهليّ، فقد نهد الناشر إلى معجم فرويد النفسي فاهتبل مـنه ما ظنّه مغنماً، ثم بالغ في النّهود فلبس ملاءة ت.س. إليوت، واستعار تعابيره ومتح من ألفاظه مـالا يروي صادياً ولا ينقع غليلاً، وأنّى له ذلك، وهو يصف مراحل حياة شاعر جاهلي بالسوداوية والضـنك والبؤس واليأس.....، وتجده يورد نصاً شعرياً قد وطأ له بتحليل للنفس البشرية فقال 30: "ويبدو أن حسد الأصدقاء داء دفين في النفس البشرية منذ خلق الله البشر. يقول -أي الأفوه-:

الخِـلُّ راضٍ شـاكرٌ فـي عَهـدِهِ ... وعَـدُوّهُ المَقهـورُ مِـنـهُ آذِ

إنْ عابَـهُ الحسّـادُ لا تَعْـبأْ بِهِـمْ ... فِـي هـذهِ الدُّنـيا فكـمْ مِـنْ هـاذْ"

ومـن يملك أدنى إشمام بالعربية لا يجهل أن الشاعر يثني على الصديق ويذم العدو، وليس ثمة غبن في ضحيق أو فاجعة بخل.

-الشك في شعره:

في الصفحة 32 يقول: "كما ينسب بعض شعره إلى الأسود الجعفي"، وهذا تصحيف قبيح للأسعر الجعفي، وقد درج بعضهم على تصحيف الأسعر إلى الأشعر أما تصحيف الناشر فإنه نسيج وحده، وفريد عصره، ولا أظنه سبق إليه، فهذا مذهب غلاة المصحفين. وليت شعري لو يعلم النّاشر أن الأسعر سُمّي بذلك لقوله[1]:

فَلا يَدْعُنِي قَوْمِي لِسَعْدِ بنِ مَالِكٍ إِذَا أَنَا لَمْ أَسْعَرْ عَلَيْهِمْ وأُثْقِبِ

وهذا البيت ظل متكأ للشعراء بعده، فهذا عبد الرحمن بن زيد العذري وقد سأله قومه قبول الدية يمتنع به قائلاً[2]:

أَنُخْتُمْ علينا كَلْكَلَ الحَرْبِ مَرَّةً فَنَحْنُ مُنِيخُوهَا عَلَيْكُم بِكَلْكَلِ

فَلاَ يَدْعُنِي قومي لِزَيْدِ بنِ مَالِكٍ لَئِنْ لَمْ أُعَجِّلْ ضَرْبَةً أَو أُعَجَّلِ

-مخطوطة الديوان.

يقول 37: "وكم كانت السعادة تغتالنا حين نعلق بخبر أو بيت أو تعليق لشاعرنا المنشود".

وهذا الكلام لم يقله الشنقيطي جامع الشعر، ولا تفوّه به الميمني المستدرك والشارح. حتى د.كرنكو؛ الذي جمع النّتف من معجمات الألفاظ والمعاني قبل أن تفهرس فتصبح قريبة المنال سهلة المأخذ صمت عن قول نشوة الظّفر.

ثم يقول الناشر: "وكنا نصبر على هذه النتافات حتى تكتمل، أو تدنو من الاكتمال.. بعد أن يكون الإعياء قد أكل منا ما أكل [هذا لفظه!] وبعد أن نطمئن إلى ما جمعنا نأخذ بالبحث عن شرح المفردات المناسبة لمعنى البيت أمام المعاني العديدة المحتملة.. وهذا صبر آخر أظفرنا الله به".؟!.

وما نعرفه أن شعر الأفوه الأودي قد جمعه الميمني في 29 كلمة ضمت 206 بيت شعر، أضاف الناشر إليها بيتاً واحداً وهبته إيّاه فهارس معجم ما استعجم للبكري (ت487هـ)، أما لو أنفق من الجهد ما أوصله إلى حماسة أبي تمام بشرح الأعلم الشّنتمري لوجد فيها دون غيرها ستة أبيات -مما فات الميمني- هي[3]:

بِأَرْمَاحٍ مُثَقَّفَةٍ صِلاَبٍ غَدَاةَ الطَّعْنِ فِي اليَومِ الكَثِيبِ[4]

---

(1) اللسان (س ع ر).
(2) الشعر والشعراء 693/2.
(3) 143/1-144.
(4) البيت مع آخرين في صفة جزيرة العرب 287 دون عزو، إذ أتت يد الدهر الأثيمة على بعض أصل الكتاب.

لَـنَا عِـزٌّ نَصُـولُ بِـهِ وَمَجْـدٌ عَلَـى الغُلْـوَاءِ فِـي الحَسَـبِ الحَسِـيْبِ
وفُرْسَـانٌ يَحُـثُّونَ المَـنَايَا وَأرْمَـاحٌ شَـوَارِعُ فِـي الشَّـعِيْبِ
يُجِيْـبُونَ الصَّـرِيْخَ إذا دَعَـاهُمْ كَـأنَّ كُمَاتَهَـا أُسُـدُ الضَّـرِيْبِ
بِكُـلِّ فَـتىً طَوِيْـلِ البَـاعِ خَـرْقٍ شَـدِيْدِ الأَسْـرِ مَحْتَضِـرِ النَّصِـيْبِ
مُحَـامٍ عَـنْ ذِمَـارِ القَـومِ قُدْمـاً عَلَـى سِـرِّ الحَـوَادِثِ والخُطُـوبِ

وفـي السياق ذاته يذكر الناشر أنه اعتمد على مخطوطة الشّنقيطي واطمأنَ إلى ما في الطرائف للميمني، والحقّ قال، لو وقف عنده إلا أنه عقب قائلاً39: "ولم تكن هذه المخطوطة جامعة لكل شعر الأفوه فقد رجعنا إلى عشرات المصادر الأدبية والمجموعات الشعرية واللغوية والمعجمات ونسلنا منها [كذا لفظه، والصواب عنها] ما تأكدنا نسبته إلى الأفوه".

أما المخطوطة فليست بتامة، ورجوعه إلى مظانه أمر لا ندفعه ولا نثبته، إلا أن لنا تحفّظاً على مسألة النسل عن المظان، إذ النسل كان عن الطرائف دون غيرها، فلم يضف إلا بيتاً واحداً جادت به فهـارس معجـم البكريّ كما أسلفنا، ولو تواضع الناشر وقال: "هاكم ديوان الأفوه الأودي كما جمعه وخرجه الميمني" ما حرمنا من المقدمة الطريفة للميمني، ولنال ثناء القارئ على إعادة طبع الطرائف منجمة، وفي إضافته بيت شعرٍ فائدةٌ جلّى ودينٌ مستحق.

-ديوانه

مـن قرأ الطرائف الأدبية يعلم أن الميمني جمع شوارد الأفوه وجعلها منجمة، لعلمه أنها كذلك، حـتى جاء ناشر الديوان فجعل الشوارد قصيدة واحدة غير مكترث بالشحناء التي بين البيت وأخيه، فـتراه يتمحّل في لغب ونصب الجمع بينهما، فأفسد بذلك شعر الأفوه، وأزرى بصنيع الميمني، ولو رأيت أول الديوان لتبين لك سوء فعله إذ أتى بيتي الأفوه[1]:

وَبِرَوضَـةِ السُّـلانِ مِـنَّا مَشْـهَدٌ وَالخَـيْلُ شَـاحِيَةٌ وَقَـدْ عَظُـمَ الثُّـبَى
تَحْمِـي الجَمَـاجِمَ وَالأَكُـفَّ سُـيُوفُنَا وَرِمَاحُـنَا بِالطَّعْـنِ تَنْـتَظِمُ الكُلَـى

=فلزّهُما في قَرَن غصْبًا مع آخرين:

أَضْـحَتْ قَرِيْـنَتُهُ قَـدْ تَغَـيَّرَ بِشْـرُهَا وَتَجَهَّمَـتْ بِتَحِـيَّةِ القَـومِ العِـدَا
أَلْـوَتْ بِإِصْـبَعِهَا وَقَالَـتْ: إنَّمَـا يَكْفِـيْكَ مِمَّـا لا تَـرَى مَـا قَـدْ تَرَى

وفـي الصـفحة 58-59، بعد نقل الناشر مناسبة القصيدة عن أبي عمرو تراه يترجم لكعب بن

[1] الديوان 53-54.

أود بقولـه: "كعب بن أود بن منبّه، من سعد العشيرة، من مذحج. بنوه بطن أود". وهذا خطأ صُراح وجرأة على الأنساب دون ميرة أو زاد. والصواب: كعب بن أود بن صعب بن سعد العشيرة؛ رهط الأفوه. ولو اطلع على ذلك ناشر الديوان في كتب الأنساب لوقى نفسه الزلل وهو يشرح قول الأفوه:

غَدَاةَ تَجَمَّعَتْ كَعْبٌ عَلَيْنَا جَلائِبَ بَيْنَ أَبْنَاءِ الحَرِيبِ

بقوله: "ذلك اليوم الذي حارب فيه قومي بني عامر. وقد جلبت كعب إلى ساحة الحرب كل من قدرت عليه ممن ليس فيه قوة أو كفاءة". ثم ترجم لكعب الوارد في البيت قائلاً: "كعب: خصومه، وهم كعب بن عامر بن صعصعة". وأطنب بعد ذلك في شرح الجلائب.

والصواب: كعب بن أود بن صعب بن سعد العشيرة، والجلائب تصحيف الحلائب. وحلائب الرجل: أنصاره من بني عمه خاصة.

ورواية الأغاني التي أوردها الناشر ولم يأبه بها:

غَدَاةَ تَجَمَّعَتْ كَعْبٌ إِلَيْنَا حَلائِبَ بَيْنَ أَبْنَاءِ الحَرِيبِ

هي الصواب لفظاً ومعنىً.

وفي الصفحة 60-61 يفاجئنا الناشر، بعد لأي، بالبيت المضاف -المضنون به على غير أهله- مع أخٍ له، وحرص الناشر على البيت لم يثنه عن نهجه، ولم ينج البيت مما هو مقسومٌ له من الخطأ؛ وإن يحرّف فقد حرّف أخٌ له من قبل. والبيتان هما:

وَخَيْلٍ عَالِكَاتِ اللُّجْمِ فِينَا كَأَنَّ كُمَاتَهَا أُسْدُ الضَّرِيبِ

وَجُرْدٍ جَمْعُهَا بِيضٌ خِفَافٌ عَلَى جَنْبَي: تُضَارِعَ فَاللُّهَيْبِ

يقول النّاشر شارحاً "أسد الضّريب": الآساد الضّارية.

والصواب أنّ "الضّريب" هنا موضع بعينه، قاله الأعلم الشّنتمري. وإقحام البيت في هذا اللّكاك جعل الناشر يتجاهل رواية اللسان مادة (ل هـ ب)؛ وفيه:

وَجَرَّدَ جَمْعُهَا بِيْضاً خِفَافاً عَلَى جَنْبَي تُضَارِعَ فَاللُّهَيْبِ

كما تجاهل رواية ياقوت للبيت:

وَجَرَّدَ جَمْعَهَا بِيضٌ خِفَافٌ عَلَى جَنْبَي تُضَارِعَ فَاللُّهَيْبِ

ثم تراه تجاوز رواية البيت في مظانّه، ويفرق بشرحه بين الكلمة وأختها، فيقول: البيض: السيوف. والخفاف: صفة للمحاربين من غير حديد.

فكيف يكون الموصوف سيفاً، وصفته محارباً؟!.

والصواب: ما رواه صاحب اللسان: "وجرّد جمعها بِيْضاً خِفافاً..." والبِيْضُ هنا صفة لمحذوف

تقديره: السّيوف، والخفاف صفة ثانية، والمعنى واضح، ومثله قول ابن برّاقة الهمداني[1]:

فَلا صُلْحَ حَتّى تُقْدَعَ الخَيْلُ بِالقَنا ... وَتَضْرَبَ بِالبِيضِ الخِفافِ الجَماجِمُ

ولا أَمْنَ حَتّى تَغْشِيَمَ الحَرْبُ جَهْرَةً ... عَبِيدَةَ يَوْماً والحُرُوبُ غَواشِمُ[2]

وفي الصفحة 68 يورد قول الأفوه:

وسَعْدٌ لَوْ دَعَوْتَهُمُ لَثَابُوا ... إِلَيَّ حَفِيفَ غابٍ نَوىً بِأُسْدِ

ثم يقول: "سعد: اسم قبيلة، والسّعود قبائل شتى من شماليين وجنوبيين، ويرجح هنا أن تكون من القحطانية مثل سعد بن مالك، وسعد بن إياس". والتخبط هذا ينم على احتطاب في ليل بهيم، فالناشر يتطلب سعداً هذا في أحياء العرب قاطبة مستثنياً سعد العشيرة؛ رهط الشاعر وأنصاره، وسعد العشيرة بن مذحج ليس ممن يخفى على دهماء الناس وعامّتهم، فكيف بمن نصّب نفسه شارحاً لشعر بنيه، وسعد العشيرة الجدّ قد سارت شهرته في أحياء العرب وهو حيٌّ، حتى ظنه بعضهم إلهاً، وزعم آخرون أنه صنم يعبد.

وفي الصفحة 76 علق على قول الأفوه:

نَحْنُ أَوْدٌ ولأودٍ سُنَّةٌ ... شَرَفٌ لَيْسَ لَنَا عَنْهُ قُصارُ

سُنَّةٌ أَوْرَثَنَاهَا مَذْحِجٌ ... قَبْلَ أَنْ يَنْسُبَ لِلنّاسِ نِزارُ

بقوله: "مذحج: قبائل اليمن، نزار قبائل الشمال" وهو يرمي بذلك إلى ملاءمة هذا الشرح للمقدمة، أما مذحج فإطلاقها لا يعني اليمن كلها ولا يرمز إليه، ولاسيما إذا ذكرت نزار، وإنما يذكر قحطان إزاء نزار لا مذحج، حتى يوم تجمعت قبائل اليمن في يوم الكلاب الثاني بقيادة مذحج، قيل مذحج ولفها من القبائل اليمانية وكانت يومئذ كندة، وهمدان قد شهدتا الحرب، ولم يقل أحد جاءت مذحج تطلب نزاراً.

---

(1) شعراء همدان 279، والتخريج ثمة، والبيت من كلمة عالية لابن برّاقة منها:

تقول سُليمى لا تَعَرَّض لتَلْفةٍ ... ولَيْلُك عن ليل الصّعاليك نائمُ

وكيفَ ينامُ اللّيلَ مَنْ جُلُّ ماله ... حُسامٌ كلون الملح أبيضُ صارمُ

أَلَمْ تعلمي أنّ الصّعاليكَ نومُهمْ ... قليلٌ إذا نامَ الخَلِيُّ المُسالمُ

متى تَجمعِ القلبَ الذكيَّ وصارماً ... وأنفاً حَمِيّاً تَجْتَنِبْكَ المَظالمُ

والبيت الأخير يتدافع عليه ابن برّاقة، ومالك بن حريم الهمداني، وهو بمالك أليق، انظر الأصمعيّات 62.

(2) ضبط المحقق الفعل "تقدع" بضمّ آخره، وهي غفلة منه، لم تتبعها يقظة، فضبط "تضرب" بالضّم أيضاً، وكذلك "تغشم" في البيت الثاني، والصواب الفتح. كما ضبط "الحرب" بالفتح! وحقها الرفع.

وضبط أيضاً "عُبَيدة" بضم أوله وفتح ثانيه، والصواب ما أثبتناه. انظر صفة الجزيرة العرب 227.

وفي الصفحة 81 ثمة بيت جدّ طريف، أحاله الناشر بشرحه له إلى غير شيء يقول الأفوه:

إنّ المَلامَةَ لا تَزالُ بِلا ... عُذرٍ أمامَ تَفَهُّمِ العُذرِ

فيقول الناشر في شرحه:

"لا جدوى من إلقاء لوم الناس بعضهم على بعض، لأن اللوم -وإن كان له سبب- فلا ضرورة له"!.

وفي الصفحة 93 نجد بيت الأفوه:

إنّا بَنُو أوَدَ الّذي بِلِوائِهِ ... مُنِعَتْ رِئامُ وَقَدْ غَزاهَا الأجدَعُ

وقد علّق عليه الناشر بقوله: (في المخطوطة وفي اللسان "أود" بكسر الدال، والأولى فتحها على المنع،.. والأجدع: ملك من ملوك حمير).

ولفظة أود سواء كانت تعني القبيلة أم الأب فقد وردت قبل هذا الموضع، ولم نجد الناشر ناقش قضية منعها من الصرف من عدمه، أما في هذا الموضع فقد أفتى بمنعها، والمؤنث الحقيقي الثلاثي الساكن الوسط مثل: دَعْد، وهند،...، يجوز فيه الوجهان المنع والصرف، فضلاً عن أود (العلم المذكر)؛ فحقه ههنا الصرف لأن التأنيث ليس مُراداً، بدليل سَبْق العلم بـ (بنو)، وإعادة الضمير عليه مذكراً (بلوائه)، وحذفُ التنوين لالتقاء الساكنين، وهكذا يكون منع الصرف للضرورة.

أما الأجدع فهو تصحيف للأجْرَع القَيْل الحميري. وهو غير الأجْرَع الهمداني؛ باني قصر "يَسْحُم"، وأحد ملوك حمير، قال علقمة بن ذي جَدَن الحِمْيري[1]:

وذا رئامٍ وبِني قارسٍ ... وأجْرعُ القَيْلُ أخا يَسْحُمَا

وفي الإكليل 129/8 يقول الهَمْداني: "ولا أدري أرئام هذه يعني الأفوه الأودي بقوله أم بغيرها من أرض اليمن:

إنّا بنُو أودِ الّذي بلوائِهِ ... صعبتْ رِئامُ وقدْ غَزاهَا الأجرعُ

ومثل هذا التصحيف معرق في قدمه وخاصة في الأسماء الحميرية، وتعليله أن القدماء كانوا يفسّرون مثل هذه الأسماء، ويتطلبون لتفاسيرهم العلل والأسباب، دون أن يرزقوا معرفة اللّسان الحِمْيري.

وفي الصفحة 102 قول الأفوه:

دعتْنا بنُو سعيدٍ إلى الحربِ دعوةً ... ولمْ يكُ حقّاً في السِّلابِ خُذُولُها

فيشرحه الناشر بخلافه قائلاً: "يتكلم الشاعر في هذين البيتين [كذا بصيغة التثنية، وهو يشرح بيتاً مفرداً] على الغارات والنهب. فقد قامت بنو سعد تطلب مؤازراتهم في الحرب يوماً، فلبوا طلبها.

[1] الإكليل 129/8.

ولكنه يعتب على بني سعد أنهم خذلوهم عند جمع الأسلاب".

ظاهر الشرح أن الناشر يجهل بني سعد، كما جهلهم من قبل، وهذا الجهل فتح له باب الخطأ على مصراعيه، فبنو سعد هم قوم الشاعر، وولداه: "أود بن صعب بن سعد العشيرة، ومنبّه زُبيد الأكبر"، وولداً أود بن صعب: "كعب بن أود، ومنبه بن أود"؛ رهط الأفوه.

وكانت الأفخاذ تدعو حلائبها حتى تدعى القبيلة كلها.

أما قوله: إن سعداً خذلت أوداً فهو مردود من كل وجه، إذ المعنى، وهو ظاهر: إنا لما دعتنا سعد قلنا لها: لبيك سعد، وليس مثلنا من يخذلها في الشدائد والنوائب، ولسنا بعَقَقة لها.

وفي الصفحة 102 يقول الأفوه:

تمنّى الحِماسُ أنْ تزورَ بلادَنا ... وتُدركَ ثأراً منْ وغانا بأفْكَلِ

فيشرح الناشر الحماس بقوله: الحماس: الشجعان، كذا قال، وهو غريب، فالحماس لقب رجل من بني الحارث ابن كعب ينسب إليه بنو الحماس، واسمه: عامر بن ربيعة بن كعب بن الحارث بن عمرو بن عُلة بن جَلد بن مذحج.

أما ما يجده المرء في الصفحة 106 فأمر لا يصدقه العقل إذ أورد قول ابن دريد: "قتل المخزّم بن سلمة أحدُ بني مازن بن مالك عبدُ الله أخا عمرو بن معد يكرب = براعي إبله. وكان ذلك سبب خروج بني مازن من مذحج إلى تميم وفي ذلك يقول الأفوه:

خَليلانِ مُختلفٌ نَجْرُنا ... أُحِبُّ العَلاءَ ويَهْوَى السِّمَنْ

أُريدُ دِماءَ بَني مازِنٍ ... ورَاقَ المُعَلَّى بَياضُ اللَّبَنْ"

ثم شرح بعض المفردات بقوله: "راق: صفا. المعلّى: سابع سهام الميسر"، وهذا القول رجم بالغيب لم يصب.

أمّا البيتان فإنّهما وبيت الله لأبي زُهير الأسْعر الجعفيّ، من كلمة له مطلعها[1]:

ولَمّا رأى وَضَحاً في الإنا ... ءِ قامَ لَهُ زَمْجَرُ كالمُرِنّ

=ما زاحمه عليهما أحدٌ، وليسا للأفوه ولن يكونا، مادامتْ مَعينٌ مقابلةً عُراداً، يقول الشيخ الميمني في ذلك[2]: وقد غلط ابن دريد في عزوه البيتين إلى الأفوه الأودي في الاشتقاق: 246، فأوردناهما بروايته في آخر ديوان الأفوه "طك" 1هـ.

وأمّا معاني المفردات فهي: راق: أعجب. المعلّي: فرس للأسعر الجعفي.

ومعنى البيتين: مشهور في قصة طويلة، فحواها أن الشاعر غزا خصومه طالباً ثؤرته، فلما

(1) الوحشيات 46.
(2) المصدر نفسه 46.

كان بينهم وانتضله أعداؤه انشغل حصانه المعلّى بلبن كان أمامه، فطفق الشاعر يعاتب مركوبه، أما الناشر فيقول شارحاً: "يصف الشاعر نفسه وصاحبه؛ فهما ودودان مع أنهما ليسا من نسب واحد؛ أنا أحب المجد والسؤدد، وهو يحب الراحة والهناءة، أمنيتي أن أظفر بحربي ضد بني مازن خصومي لأقتل منهم بعد أن أشار السهم إلى صفاء طالعي في الحرب"!!.

وعسى -إن ساعدني الأجل ومدّ بضَبْعي التّوفيق -أن أوفّق لإخراج شعر الأفوه وتذييله بما وقفت عليه من شعر له مفرّق في بطون الكتب التي وقفت عليها.

❑

■ المصادر والمراجع:

•الأصمعيّات، للأصمعي (ت 216هـ)، تحقيق أحمد محمد شاكر، عبد السلام محمد هارون، بيروت، ط5.

•الأغاني، لأبي الفرج الأصبهاني (356هـ)، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الشعب، 1969.

•الإكليل للهمداني (ت بين 360،350هـ)؛ الجزء الثامن، تحقيق الأكوع 1979. الجزء الثامن، تحقيق أمين فارس، دار العودة، بيروت.

الجزء العاشر تحقيق محب الدين الخطيب، ط2، الدار اليمانية، 1987، ومن العجيب أن هذه الطبعة خلو من اسم الشيخ محب الدين!.

الجزء العاشر، تحقيق الأكوع (1419هـ)، مكتبة الجيل الجديد، صنعاء، ط1، 1990.

•تاريخ العرب قبل الإسلام (تاريخ ملوك العرب الأولية)، المنسوب إلى الأصمعي (ت 216هـ) تحقيق محمد حسن آل ياسين، ط1، مطبعة دار المعارف، بغداد، 1959.

•الحيوان، للجاحظ (ت 255هـ)، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل الجديد، بيروت، 1996.

•ديوان الأفوه، نشره د.محمد التّونجي، دار صادر، ط 1، 1998.

•ديوان المعاني، لأبي هلال العسكري (ت 395هـ)، عالم الكتب، بيروت.

•سر صناعة الإعراب، لابن جنّي (ت 392هـ)- تحقيق حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، ط1، 1985.

•سمط اللآلي في شرح أمالي القالي، لأبي عبيد البكري (ت 487هـ)، تحقيق عبد العزيز الميمني، دار الحديث، ط2، 1984.

•شرح حماسة أبي تمام للأعلم الشنتمري (ت 476 هـ)، تحقيق د.علي المفضّل حمّودان، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1992.

•الشعر والشعراء، لابن قتيبة (ت 276هـ)، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة.

•شعراء النصرانية قبل الإسلام، جمعه ونسّقه لويس شيخو (1346هـ) ط3، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1967.

•شعراء همدان وأخبارها في الجاهلية والإسلام، تحقيق د.حسن عيسى أبو ياسين، دار العلوم، الرياض، ط1، 1983.

•شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، لنشوان الحميري (ت 573هـ)، عالم الكتب، بيروت.

•صفة جزيرة العرب، للهمداني، تحقيق الأكوع، مكتبة الإرشاد، صنعاء، ط1، 1990.

•الطرائف الأدبية، عبد العزيز الميمني (ت 1398 هـ)، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، 1937

•كتاب الوحشيات، لأبي تمّام، تحقيق الميمني، وزاد في حواشيه أبو فهر محمود شاكر (1418هـ)، دار المعارف، مصر، 1987.

•كنى الشعراء وألقابهم، تأليف محمد بن حبيب (ت 245هـ)، تحقيق د.حمد صالح الشناوي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1990.
•المزهر في علوم اللغة وآدابها، للسيوطي (ت 911 هـ)، تحقيق البجاوي، جاد المولى، أبو الفضل، ط1، دار إحياء الكتب العربية 1361هـ.
•معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، تأليف عبد الرحيم أحمد العباسي (ت 963هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، عالم الكتب، بيروت، 1947.
•معجم الشعراء الجاهليين، إعداد د.عزيزة بابتي، دار صادرة، بيروت، ط1، 1999.
•معجم الأدباء، لياقوت (ـ626هـ)، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1991.
•المعمرون والوصايا لأبي حاتم السجستاني (ت 250 هـ)، تحقيق عبد المنعم عامر، دار إحياء الكتب العربية.
•المقاصد النحويّة للعيني (ت 855هـ)، المطبوع على هامش خزانة الأدب، بولاق، مصورة دار صادر، ط1.
•منتخبات في أخبار اليمن، تحقيق عظيم الدين أحمد، طبعة مصورة.
•نسب معد واليمن الكبير، تأليف أبي المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي (ت 204هـ)، دار اليقظة العربية، دمشق، سوريا، 1982.
•نهاية الأرب في فنون الأدب، تأليف شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري (ت 733هـ)، نسخة مصورة عن دار الكتب.
•وصايا الملوك وأبناء الملوك من ولد هود، المنسوب إلى دعبل الخزاعي، تحقيق د.نزار أباظة، دار البشائر، دمشق، ط1، 1997.

□□□

وسيلة الاتصال
بين سليمان والنمل والهدهد

د.عبد الجليل غزالة

***أنجز** الإنسان، منذ سالف العصور، أصواتاً متنوعة وما زال يطور استدلالاته العقلية ويضيف إليها الجديد عن طريق أعضائه النطقية (articulator)، بغية الاتصال بأنداده والتفاهم معهم.*

لا تمثل اللغة المنطوقة الوسيلة الوحيدة للاتصال والتفاهم بين أفراد المجتمع، بل هناك عدة طرق أخرى؛ مثل: الإشارات الضوئية المتبادلة بين السفن البحرية وإشارات (مورس) لنقل الرسائل والأخبار.

نجد بعض المخلوقات الحية (حشرات، طيور) تتخاطب وتتبادل المعلومات فيما بينها عن طريق إفراز بعض المواد الكيميائية، أو إرسال بعض الذبذبات والتموجات الصوتية. فالحشرات والطيور تتبادل رسائل هوائية آنية سريعة، تحكمها شفرة محددة. تكون استجابة المخاطب لها سريعة، داخل مكان جغرافي مرسوم الحدود. فماذا نقصد بدراستنا لوسيلة الاتصال بين سيدنا سليمان والنمل والهدهد؟. إننا نسعى إلى رصد الطريقة العلمية الموظفة في هذا الاتصال، لأن الدراسة لهذه الظواهر والقضايا (نطقية، هوائية، سمعية) تجعل الإنسان يزداد إيماناً بعظمة الخالق، وحب الاطلاع والمعرفة، ونضج المدارك. تبقى هذه الأعماق مذهلة كثيرة الأسرار، وذلك لأن المعرفة الإنسانية ليس لها حدود، فهي تأسر العقول الواعية.

سليمان والنملة:

تملك النملة العديد من المركبات العضوية التي تفوق المليونين. تساعد التغيرات الحاصلة في جزيئاتها على بث الرسائل واستقبالها. فالخلايا الحية الموجودة في جسم النملة هي التي حققت الاتصال مع سليمان عليه السلام، عن طريق الجزيئات المذكورة، التي تضم زخماً من المعلومات المجسدة على شكل شفرة كيميائية متميزة. تلتقط النملة آلاف المعلومات غير المرئية بواسطة القرون

التـي تستعمل أطرافها على شكل مطرقة، أما بطنها فهو مليء بالجيوب والأكياس والحجرات لخزن مختلف المواد الكيميائية. فالملاقط تقطع وتقص وتلتقط، كما تمثل شبكة ضخمة من الأنابيب الداخلية التـي تساعدها على بث الرسائل بواسطة الروائح. لا تملك النملة سيالاً عصبياً كهربائياً ولكنه سيال كيميائي.

لـم يـتعرض عـدة مفسرين- حسب ظننا- إلى وسيلة الاتصال التي وظفتها النملة للتفاهم مع سـليمان علـيه السلام. لقد ركزوا واعتمدوا على جوانب المعجزة الربانية المرتكزة على الكلام بين الـنملة وسيدنا سليمان، وهو أمر مسلم به. فلم يطرحوا نظرية فيزيائية أو كيميائية أو ألسنية صوتية لتحليل وسيلة الاتصال بين سليمان والنملة.

تملـك جماعـات الـنمل وسيلة للاتصال تختلف عن تلك التي نجدها عند الإنسان. إنها ليست إشـارات أو علامـات ألسـنية تـنجزها داخل قراها ووديانها، أو ألفاظاً ومعاني تفرزها من صلب خلاياها وأعماق سراديبها المظلمة.

مـاذا فعلت النملة عندما عبر سليمان وجنوده وادي النمل؟. لقد أفرزت بعض المواد الكيميائية المتعلقة بهذه المناسبة المعينة (محاورة سليمان عليه السلام)، قصد التأثير عليه، والتحكم في الموقف (عـبور الجنود، جلجلة العتاد الحربي، اللغط المرتفع...). أفرزت النملة وسيلة للاتصال مع سليمان تسمى "مواد الأثر" التي تنجز في سياق الحال (context of situation) ببراعة متناهية تروم تحديد اتجاهـات الـنمل التابع، وعلاقاته بسير جنود سليمان، ومكان عبورهم وحركات مرورهم. كما أن الـنملة قـد حققـت إنجازهـا لوسيلة الاتصال مع سيدنا سليمان، من خلال خلقها لــ"مواد الإنذار" الموجهـة لزمـيلاتها. فهي قد شعرت بخطر وقع أقدام الجنود التي تريد "تحطيم النمل دون شعور" فحذرتهم آمرة "ادخلوا مساكنكم"، النمل 18.

والنتـيجة هـي أن نظام الاتصال الذي قام بين سليمان عليه السلام والنملة قد حدث عن طريق إفـراز هـذه الأخـيرة لبعض المواد الكيميائية الاتصالية المتطايرة. إنها مواد لا تتأثر بظلام القرى والوديـان أو "دهاليز" الخلايا الداخلية. فما نوع النملة التي اتصلت بنبي الله سليمان؟. صادف سيدنا سليمان وجنوده النملة الشغالة التي تقوم بأعمال مهمة متنوعة، فهي التي تلقي الأوامر على الآخرين وتستقبل المعلومات. إنها قد استعملت "شفرة كيميائية" خاصة للتخاطب مع نبي الله سليمان.

حـدث الاتصـال بيـنهما عن طريق تحريك النملة لبعض غددها، الحاملة لنظام متطور يشمل جسدها بأكمله. هذه الغدد نقلت عملية الاتصال وتبادلت المعلومات مع نبي الله سليمان.

كـان سـليمان على علم بهذه المواد الكيميائية "فتبسم ضاحكاً من قولها"، النمل 19؛ أي أنه يلم بـــ"منطق" هذه الحيوانات والحشرات، المتمثل في فهم وسائل اتصالها. إن النملة الشغالة قد فهمت قصـده فأنجزت استقبالاً تحكمه طريقة محددة تخص هذا النوع من النمل فقط؛ أي أن النملة الشغالة لا تسـتطيع الاتصـال بمـواد كيميائـية لا ترتبط بجنسها، ولا تتبع خطاً أو "أثراً" ليس من تسطير فصيلتها.

مواد الإنذار:

تتحرك النملة الشغالة بهمة وحذر خارج القرية أو الوادي (لا يحطمنكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون) النمل 18. فهي قد واجهت نبي الله سليمان بإفرازها مادة كيميائية من نوع خاص، وزرعتها في البيئة المحيطة التي انتشر فيها جنود سليمان. إنها مادة تنذر بخطر "التحطيم" لجميع أفراد النمل التابع الذي يتحتم عليه الانصياع للأمر "الدخول إلى المساكن". كيف جابهت النملة الشغالة الخوف من (تحطيم جنود سليمان)؟ لقد حركت المركبات الكيميائية في جسمها، فأدخلتها في جسم النمل المحيط بموقع الجنود (وادي النمل)، فساعدت هذه المركبات رفيقاتها القريبات منها على الصراخ أو البكاء مجتمعة، إذ كان الإحساس بالتحطيم متبادلاً ومشتركاً بين النمل. ما الأجهزة العلمية المعملية التي تساعدنا على رصد بعض أجزاء وسيلة الاتصال عند النمل في هذا الموقف المحدد؟ يمكن معرفة بعض جزيئات الاتصال عند النمل بواسطة التحليل الطيفي، والتحليل الكروماتوغرافي الذي يجري عليه تحليل كيميائي لاحق.

لقد أثبتت التجارب العلمية صحة رأينا، حيث إن النملة عندما تشعر بالخطر يصيبها الانزعاج من مؤثر خارجي (سليمان وجنوده)، فتخرج المادة الكيميائية المفرزة من إحدى الغدد الموجودة في جسمها. إنها غدة تختلف عن تلك التي تفرز مادة "الأثر".

والواقع أن وسيلة الاتصال بين النملة الشغالة وسيدنا سليمان، نجمت أثناء خوفها منه، عن طريق إفراز مواد كيميائية معينة، فما نوع هذه المواد، وما هو عملها؟. تعد هذه المواد بسيطة التركيز، وزنها جزيئي صغير، تضم عدة أنواع منها السترال (citral) والسترونيلال (citronellal) والهبتانون (heptanon) والدندرولاسين. تثير هذه المواد الكيميائية الرعب والفزع بين أفراد النمل التابع لقائدة الطليعة. يقع إلغاء مفعول هذه المواد باجتناب مسار جنود سليمان. تحمل هذه المواد رائحة زكية بالنسبة لنبي الله سليمان وجنوده، الذين لم تحرك فيهم ساكناً، وهو على علم بذلك.

كيف حدثت عملية الإفراز عندما أرادت النملة الشغالة تحذير رفيقاتها من سليمان وجنوده؟. أفرزت النملة الشغالة مواد الأثر من غدة في الفكين، حيث انتشرت في الهواء المحيط بالعساكر، مكونة كرة من البخار توزعت في الجو بقطر يبلغ حوالي 6 سنتمترات، أثناء فترة زمنية قصيرة لا تتجاوز 13ث. لا تعمر هذه الكرة البخارية طويلاً، فهي تنكمش تدريجياً، حتى تتلاشى نهائياً في فترة لا تتعدى 35ث. حذرت النملة الشغالة رفيقاتها من سليمان وجنوده بوسيلة اتصال خاصة لم تتجاوز مدة إرسالها نصف دقيقة. إذاً كيف يتعامل النمل مع الزمن؟. إن الزمن نسبي عند النمل، لذلك فإن الاتصال بسيدنا سليمان كان في ثوان قصيرة، تبعاً لحالة الطقس: تتقلص الثواني مع ارتفاع الحرارة، وتتمدد بشكل كبير جداً مع انخفاضها. إن النمل يفقد الوعي في المبيت الشتوي. لذلك فإنه لم يكن بمقدور سيدنا سليمان الاتصال بالنملة في فصل الشتاء، وإنما حدثت العملية في فصل الصيف.

لقــد ســاعد الزمن النسبي الصيفي النملة على تحديد وقت وقع خطوات جنود سليمان، وضبط حــرارة الأشياء القريبة المحيطة بالمكان. إنها لم تستخدم أثناء اتصالها بنبي الله سليمان مفهوم الحيز والمــدة فقــط، بغــية تحديد الحركة العسكرية والجلبة المحيطة بالموقع، وإنما أضافت إليهما درجة الحرارة المتعلقة بموقع الجنود، وذلك من خلال استعمال ملكة ذكائها البسيط.

هــل وصــل تحذير النملة لرفيقاتها من سليمان وجنوده إلى جموع النمل المتكاثر على مسافة بعــيدة؟ لا يصــل تحذير النملة الشغالة إلى جموع النمل المتجمهر على بعد 3سنتمترات. وذلك أن سرعة انتشار الإنذار تتحرك في مساحة جغرافية محددة جداً.

والحقــيقة أن البحث العلمي الألسني الصوتي ما زال لم يحدد طريقة اشتغال مواد الاتصال بين النملة وسيدنا سليمان. فهي غير واضحة العمل ولا تصل مستوى تحديد عناصر الاتصال أو نظرية الأخبار التي نجدها عند رومان جاكبسون في المجال الألسني.

مــا مكونــات "مواد الإنذار" التي استعملتها النملة الشغالة، أثناء تحذيرها لرفيقاتها من سليمان وجــنوده؟. إنهــا تــتكون من مادتين تمتزجان في خلق كرة البخار المذكورة. المادة الأولى سريعة الانتشــار والتطاير في محيط الجنود والنمل التابع، وهي تشكل الجزء الخارجي لكرة الانتشار، حيث يكــون تركــيزها منخفضاً نسبياً. أما المادة الثانية فهي تمثل الجوهر الحقيقي للإنذار بشأن الموقف ومقام الحال (context of situation). تقع هذه المادة الثانية داخل الكرة البخارية.

سليمان والهدهد:

تتصــل بعــض الطــيور وتــتفاهم مع مستقبليها عن طريق إنجاز بعض الذبذبات والتنوعات الصــوتية (الهدهــد والحمــام الزاجل مثلاً). ولذلك فإن العلم بــ(منطق الطير) هو الذي جعل سيدنا سليمان على إدراك وفهم كبيرين لهذه الذبذبات. فالله سبحانه يحدد على لسان نبي الله معرفة الذبذبات التــي يبــثها الهدهــد (علمنا منطق الطير وأوتينا من كل شيء)، النمل 16. لقد علم جل جلاله آدم الأسماء كلها، وهذا يؤيد أن العلاقة بين الدال والمدلول وقفية.

يخلــق الــبعد الاتصالي الناجم عن الذبذبات التي بثها الهدهد إلى سيدنا سليمان، رسالة صوتية ذات مدلول خاص يفهمه سليمان عليه السلام، ويفك رموزه لينشرها فيما بعد في محيطه. إنه مدلول يشبه طريقة عمل الألفاظ والمعاني في لغاتنا الطبيعية.

والملاحظ أن وسيلة الاتصال ونقل الأخبار عند هدهد سليمان، تشبه كثيراً الطريقة التي يوظفها الحمــام الزاجل وبعض الطيور الأخرى. كيف نقل الهدهد الرسالة الصوتية من بلقيس إلى سليمان؟. لقد تم نقل الرسالة في المرة الأولى عن طريق تفاعل الجهاز العصبي عند الهدهد مع البيئة المحيطة به، وتحكم المؤثر الخارجي فيه وتفاعل معه بسرعة على مسافة قريبة (فمكث غير بعيد فقال أحطت بما لم تحط به) النمل 22. لم يكن الهدهد داعية مباشرة لدين نبي الله سليمان، وإنما كان يبث أوامره إلــى مســتقبليه، ناقلاً رسائله بأمانة وحرص شديدين. إنه استجاب لمؤثرات محيط بلقيس وسليمان،

فأنتج ذبذبات وتموجات صوتية، أرسلها إلى المستقبلين المذكورين، محركاً عضلات معينة ومشغلاً جزءاً محدداً من جسمه.

والحقيقة أن الدراسة العلمية الألسنية ما زالت في بداية الطريق فيما يتعلق بمعالجة هذا الموضوع؛ فلم تحدد بعد آثار المواد الكيميائية على فسيولوجية الهدهد وأعضائه الناقلة للأصوات (acoustic) وسلوكه فيما يتعلق بالطريقة التي وظفها في عناصر الاتصال (communication)، المعتمدة على الذبذبات الناقلة للمعلومات بين بلقيس وسليمان.

كيف اشتغل الجهاز العصبي عند الهدهد لنقل الرسالة الدينية بين بلقيس ونبي الله سليمان؟. يشتغل الجهاز العصبي عند الهدهد بطريقة تشبه شبكة اتصال لاسلكية شبهاً كبيراً.

لقد نقل الهدهد المعلومات بين بلقيس وسليمان عن طريق توظيف غدة خاصة بهذا الغرض، ولكنها غير دقيقة المكان. مجمل القول أنها غدة تملك قدرة فائقة على نقل الرسائل بسرعة هائلة، ولمسافات محددة. إنها شديدة الدقة، ولا يحدث أي انتقال فعلي للمادة المحركة لها. كما أنها لا تستهلك إلا قدراً ضئيلاً من الطاقة.

كيف بث الهدهد الذبذبات الصوتية من بعض أجزاء جسمه، أثناء اتصاله بالعالم الخارجي لسليمان وبلقيس؟. انطلقت الذبذبات الصوتية بطريقة مزدوجة لأنها تتحرك على شكل إشارات كهربائية في بعض مراحل الاتصال الخاصة بالمستقبلين (سليمان وبلقيس)، ثم تتحول إلى إفرازات كيميائية. إذن يملك الهدهد "مواد اتصال" ناقلة للمعلومات، تتحرك من خلية إلى خلية عن طريق نقط الاتصال.

تنوع أخبار النمل:

تتحدث عدة مصادر وموسوعات ودوائر معارف عربية وأجنبية عن النمل، ناقلة الأخبار المتضاربة عنها دون تمحيص. فالمعلومات والأخبار المجسدة داخل هذه الأعمال بعضها وصفي (descriptive) وبعضها الآخر تحليلي (analytic) وبين البعدين بون شاسع، من حيث النتائج والمقاصد.

كيف يعيش النمل؟ إنه يعيش جماعات متكاثفة ومتعاونة على طريقة أقوام وشعوب بني البشر، مقدماً نظاماً ومعارف دقيقة عن الحياة، إذ يمارس سلوكاً جيداً داخل القرى والوديان التي يسكنها، ففي ثوان يسيرة ترى النور سبعمائة مليون نملة، تموت خمسمائة مليون ويعيش الباقي. الرأس المثلث يشق الهواء، والقوائم الطويلة تساعدها على الوقوف استناداً على التراب، أما البراثن فتجعلها تمشي بسرعة ولا تتعلق بالأسقف، عيونها تسمح بالرؤية على دائرة 180 درجة. يضع النمل بيضه بأمر الملكة، وتبعاً للمخزون المنوي. لا يستطيع فرخ النمل العمل بمفرده بل يحتاج إلى مساعدة المحيطين به.

كيف تكونت حضارة النمل؟ لقد ظهرت حضارته وثقافته منذ ملايين السنين. كان يدخل في

مجابهات مع الأعداء من خلال تشكيل جماعات مرصوصة، تشكل الأرضة أول بناء ذكي للنمل على سطح هذا الكوكب. يمثل مجتمعها أكبر طرق التنظيم الاجتماعي الذي خلفه الأسلاف المنحدرون من الدبُور المتوحش الانطوائي المسمَّى "تيفيد".

ما أقسام النمل؟ ينقسم النمل إلى قسمين:

1–قسم العمال المتميزين بصغر الرأس.

2–قسم الجنود برؤوس ضخمة.

والملاحظة العلمية الثابتة هي أن ذكور النمل تموت بعد تلقيح الإناث.

كيف يبني ألنمل قراه، وأي المواد يستعملها؟

تظهر الدراسات العلمية اختلاف هندسة البناء داخل القرى والوديان وتنوعَ موادِ البناء التي يستعملها النمل. هناك جماعات من النمل تبني قرى سفلية، وأخرى تقيمها بالأماكن العالية مثل الصخور، الجدران، الأخشاب، النباتات. بعضها يستعمل الطين مادة للبناء وبعضها الآخر يفضل مواد رطبة لزجة.

دورة حياة النمل: تلد النملة عدة ديدان على شكل بيض يفقس لاحقاً، فيقوم قسم العمال بتربيتها. تعيش هذه الديدان في أكياس ثم تخرج إلى العالم لتصبح عمالاً جدداً من الجنسين.

كيف يوظف النمل غريزته؟

يستعمل النمل ذكاء وفطرة فريدة من نوعها تبرز الاجتماع والتعاون ودقة التربية والنظام. والحقيقة أن غرائز النمل تعد استعمارية حيث يشن الغارات على بعضه فتقع جماعات في الأسر وتقتل أخرى أو تصبح رقيقاً وتمارس عليها أعمال شاقة.

كيف ينظم النمل طريقة عيشه؟ يعيش النمل على ادخار الأغذية في مساكن (مخازن)، كما أنه يحبُّ أكل الحلوى والمواد السائلة والحبوب وبعض القطنيات. فهل طرأت على هذه الأعمال والسلوكيات عند النمل تغيرات منذ عهد سليمان إلى عصرنا الحالي؟. ما دور المنهج التاريخي (diachronic) في دراسة هذه الجوانب؟ ما علاقة النمل الأبيض بتقسيم العمل ووسائل الاتصال التي نجدها عند البشر من خلال المنهج المقارن (comparative).

تبقى الدراسات العلمية التجريبية في هذا المجال نادرة، فهي ما زالت تشق طريقها محفوفة بالعديد من المعتقدات الدينية غير الواردة في الكتب السماوية المنزلة.

تنوع أخبار الهدهد:

يرد ذكر طائر الهدهد في عدة موسوعات ودوائر معارف عربية وأجنبية متهافتة أنتجها أفراد فقط، ولم تتكفل بها مؤسسات أو هيئات علمية متخصصة (عمل محمد فريد وجدي). تذكر هذه المصادر أن الهدهد طائر كثير الخطوط كثير الألوان وهذا ليس صحيحاً. فالتجربة تبرز أن ألوانه

محـدودة، كما تذكر أنه يكنّى بـ(أبي الأخبار - أبي تمامة- أبي الربيع- أبي روح- أبي طيط- أبي سـجاد- أبـي عـبادة- الزقـزاق الشامي). وهي أسماء إقليمية محلية لا تفيد تطور البحث العلمي الإسلامي (وعَولمته) وتراثه وجعله ذا بعد إبداعي استكشافي، يتنبأ بالجديد فيما يتعلق بأعمال وسلوك هـذا الطائر الضائع بين تلافيف أساطير الموسوعات ودوائر المعارف العربية والأجنبية التي يزعم بعـض أصـحابها أن طائر الهدهد يرى الماء في باطن الأرض، حيث يظهر له زلالاً كأنه الزجاج الشفاف. كما أنها تدعي أن سليمان عليه السلام افتقده يوم نقصان الماء. وهي أقوال وتخمينات تحتاج إلـى إثبات بدليل علمي يطبق على هذا الطائر داخل المعامل والمختبرات المتخصصة. إن مثل هذه "الأفكار" المسطحية الانطباعية المتضاربة تصيبنا بالتخمة والانشطار الفكري، حول موضوع مسلم به داخل الكتاب المنزل.

تـرى عـدة موسوعات ودوائر معارف متعددة أن اسم هدهد سليمان (يعفور). كان يتحاور مع هدهـد بلقيس، لكن ما العناصر الصوتية المكونة لهذه المحاورة بين الطائرين، وكيف نقلت المحاورة إلـى نبـي الله سليمان؟ اعتمدت المصادر المذكورة على دراسة وصفية، وارتياد مجال المعجزة من خلال تفسير سطحي مفكك لا يخلق نظرية لغوية علمية تحليلية تبني جنساً لغوياً (genre) في مجال علـم التفسـير مـثلما نجد عند الدميري والراعي، حيث تتضخم المغالاة وتكثر الأخطاء أثناء سرد المعلومات المتعلقة بهذا الطائر.

لقد وقع تأويل قوله تعالى: (لأعذبنّه عذاباً شديداً أو لأذبحنه أو ليأتيني بسلطان مبين)، النمل 21 بالاعـتماد على نقصان الماء في محيط سليمان وجنوده، دون الرجوع إلى دراسة للخلايا التي تتكفل داخـل جسم الهدهد باستكشاف الماء كما يزعمون. السؤال المطروح هو: كيف تتم مراحل اكتشاف المـاء عـند الهدهـد؟ إننا لا نسلم بهذه القصة دون تجربة علمية تجرى على الطائر. تذكر مصادر أخـرى أن طائر الهدهد يخاف ويسكت وينعزل كثيراً، ولكن الجاحظ يحدد لنا بعض سلوكه وأفعاله التي تخالف ما ورد بهذه المصادر، فهو:

1-ذو وفاء حفوظ ودود.

2-يحب أنثاه حباً جماً.

3-يسعى دائماً إلى لمّ شمل العائلة.

4-يضرب عن الطعام إذا غابت أنثاه.

5-يكثر من الصياح أثناء عزلته.

فهـل هذه الأفعال والسلوكيات تبرز أنه يخاف ويسكت وينعزل كثيراً، أو لأنه لا يملك صوتاً؟ تحتاج الموسوعات ودوائر المعارف العربية والأجنبية التي تعرضت لهذا الموضوع إلى إعادة النظر مـن قبل هيئات ومؤسسات علمية مكثفة، علاوة على وجوب ارتياد المنهج العلمي التحليلي، المعتمد علـى الملاحظة والتجربة والاستدلال العقلي، والمبتعد عن الوصف والانطباعات والديباجة الانفعالية

الذاتـية. إن الرسـالة التي قامت بين سليمان والنمل والهدهد قد تمت عن طريق إنجاز "جمل" برقية تتركـب مـن أملاح وأحماض وذبذبات صوتية. لقد ظهر النمل والهدهد قبل وجود سليمان، وشيوع الرسـالات السماوية فوق هذا الكوكب قبل عشرات الملايين من السنين. كان يتفاهم (بلغته الخاصة) ويعـرف العـدو من الصديق، مستعملاً الأسلحة وطرق الوقاية، كما أنه "يتفاوض" ويعمر الأوطان بطريقته ولغته الخاصة.

إذن تـتكون وسيلة الاتصال بين سليمان والنمل والهدهد من بعض المواد الكيماوية والتموجات الصـوتية، ذات البعد الكيميائي والفيزيائي. إن مفردات لغة الحشرات والطيور يصعب فك شفرتها، فهي تفوق صعوبة فك لغة حجر رشيد التي حلت لغز لغة الفراعنة.

كمـا أن بعضـهم قـد قدر مفردات هذه اللغة بمليون مركب كيميائي. إنها تحتاج إلى أقراص حاسوب ضخم لتسجيلها.

لقـد أنجزت وسيلة الاتصال بين سليمان عليه السلام والنمل والهدهد بلغة غير بشرية لم نستطع حتى الآن استيعابها لأنها غير مكتوبة ولا منطوقة ولا مقروءة، ولكنها تتوفر على معجم يفوق معجم لغـات البشر من حيث الكم والنوع. لا تمثل وسيلة الاتصال الألسني بين بني البشر الوسيلة الوحيدة فـي الكـون، ولا يمكـن الجزم بأن الناس وحدهم الذين يملكون لغات ولهجات وسلوكيات وعادات وقوامـيس محـددة، فهناك الحشرات والطيور (النمل، الهدهد، الحمام الزاجل، النحل...) التي تتوفر علـى ملايين المفردات. إننا لا نعتبر عالم النمل والهدهد عالماً آخر، أو أن سيدنا سليمان قد استعمل إشـارات الصـم– الـبكم للاتصال مع هذه المخلوقات، بل وظف وسيلة دقيقة (ولكن أكثر الناس لا يعلمـون). لقد تشكلت وسيلة الاتصال بين هذه المخلوقات عن طريق نظام دقيق المعجم، حيث نجد: الموجة، الخلية، الجُسَيم، الذرة، الكائن الحي، الجُزَيْء.

كيف يمكن التفاهم مع هذه المخلوقات؟

يصـعب علينـا الـتفاهم مع النمل والهدهد لأن المرجعيات بيننا مختلفة. فنحن لا نستطيع فهم اليابانيين أثناء قيامهم بالانتحار المقدس، كما لا نفهم الرسوم الجدارية التي خلفها الإنسان القديم ليبين لنا طرق حياته القديمة بمختلف المعتقدات والطقوس. فكيف ندَّعي القدرة على فهم لغة هذه الحيوانات دون معجزة أو تحول علمي جذري في مجال الاتصالات؟.

خلق الله الكون منظماً بالهيدروجين فالهليوم ثم الكربون وهو تطور للأشياء والمواد فوق كوكب الأرض الـذي يحـتوي على تعقيدات ومتناقضات يتغلب عليها البشر والنمل والهدهد كل مرة. والله سبحانه وتعالى استخلفها في الكون لمراقبة مستوى وعيها. يستعمل الإنسان دماغه الضخم للاتصال، والـنمل والهدهـد يستعمل آلاف الأجهزة الصغيرة الدقيقة للاتصال. هل سيتكامل ذكاء الإنسان مع ذكـاء الـنمل والهدهد مستقبلاً، بدل التسابق والتنافر كضفتي نهر تتجهان نحو المصب ولا تتعانقان أبداً؟

يعد النمل أكثر عدداً من البشر وهو مجود أينما حللنا وارتحلنا. إنه نوع مقاوم لكل أنواع القنابل والأمــراض لذلــك فهو سيعيش بعد زوالنا، أما نحن فلسنا سوى حدث عارض، فإذا عاشت كائنات فضــائية مســتقبلاً فوق هذا الكوكب فإن النمل والهداهد ستمثل المخلوقات الأكثر تفاهماً معها، لأن السيادة في العالم ستكون لوسائل الاتصال الأكثر دقة وتطوراً، المخترقة للأجواء والموانع الموجودة حالياً عند البشر.

■ الهوامش:

1-محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين. المجلــد العاشــر. ط3. دار المعرفة. بيروت- لبنان ص470.

2-New Webster's Dictionary and Thesaurus of the English Language. Lexicon Publications. INC.95 Madison Avenue. New York. U.S.A.

التراث الوطني المخطوط

عبد القادر شرشار

استهلال

يضم ***هذا الفهرس مجموعة من المخطوطات تناولت موضوعات مختلفة تدور كلها حول مسائل الفقه والتوحيد واللغة والأدب والنحو.. ولما كان الأمر كذلك، فضلنا ترتيبها على أساس ما يربطها بالحقول المعرفية التي يمكن أن تدرج ضمنها.***

وهكذا ارتأينا أن يشمل هذا الفهرس المخطوطات ذات الصلة بموضوع الطرقية، وأخرى بعلم البيان وعلوم اللغة من نحو وصرف وبلاغة وعروض، ومخطوطات في الأذكار والأدعية وأخرى تتعلق بعلوم القرآن والحديث والعقيدة والفقه والقضاء، وأخرى ذات صلة بعلم الحساب وعلم الفلك والطب والزراعة.

ومما تجدر الإشارة إليه هو أن هذا الفهرس لم يشمل إلا عينة وصلت إليها عملية الفرز الأولى، عبر قراءة ابتدائية على أن تليها عمليات أخرى تكون ضمن استراتيجية بحث أكاديمي يعهد به إلى فرقة بحث.

أردت من هذا الاستهلال الإشارة إلى أن فهرس المخطوطات المحفوظة في مكتبة آل فروخي القاطنة بمدينة مليانة العريقة تندرج ضمن تصور ينطلق من سؤال "**كيف نتعامل مع التراث؟**" الذي يصب بدوره في سؤال "**الحداثة**".

وإذا كنا نعتبر أن جمع المادة وفرزها من شأنهما الكشف عن **جغرافية ثقافية** تشكلت في الجزائر منذ عصور قديمة، فإن ذلك لم يحجب عنا ضرورة الانتقال بالعلاقة بين التراث والحداثة من مستوى العلاقة الإشكالية إلى مستوى التفكير في الإجراءات التي تنضوي تحت باب المنهج العلمي الذي يمكن أن يطرح مسألة تحديث كيفية التعامل مع التراث، فسؤال الحداثة الموجه إلى التراث لا ينفصل عن سؤال آخر يلازمه ملازمة الظل لصاحبه؛ وهو كيف نتعامل مع عصرنا؟

وإذا افترضنا أن التراث هو ما يبقى عند نسيان كل شيء، كان طبيعياً أن نعاود النظر والقراءة

ليظل حضور التراث قوياً ولافتاً للانتباه، بحيث يجد الدارس غايته فيه، وسنداً له في صياغة واقعنا العربي المغاربي.

ونعرف جميعاً مدى الحرص الذي كان يبديه متأدبو المغرب العربي وأمراؤه على نسخ الكتب المشرقية واقتنائها، غير أن هيمنة السلطة المرجعية للثقافة المشرقية على الإبداع المغاربي هي التي حدت بأمراء المغرب العربي إلى نقل السلطة والدعوة إلى تمركزها في بلادهم؛ الأمر الذي حفز رجالها وعلماءها إلى تدوين حسنات عصرهم، وتتبع محاسن الحركة الثقافية والعلمية لدى معاصريهم، ففتح بذلك بابٌ سرعان ما توسعت آفاقه مع الأجيال اللاحقة التي طورت مفهوم التراث المخطوط، وأسهمت في إغناء الإشعاع الفكري والحضاري لدول المغرب العربي، ولم تعد العلاقة القائمة بين الشرق والمغرب قائمة على التأثر بل تجاوزتها أيضاً إلى التأثير كما تقول الباحثة حياة قارة.[1]

ويكشف الفهرس المقترح حول المخطوط في مكتبة "آل فروخي" شكلاً من الحوار يستند إلى لون من الثقافة تشهد على المد الثقافي المشرقي من جهة، والإبداع المغاربي الذي أنتج تراثاً فكرياً خالداً أسهم بدوره في إغناء تراث الإنسانية.

إن حضور "التراث" كمفهوم نهضوي في الساحة الإيديولوجية العربية المعاصرة يحكمه كما يقول محمد عابد الجابري التناقض بين مكوناته الذاتية ومكوناته الموضوعية داخل الوعي العربي الراهن.[2]

وتأتي "إنسانيات" في عددها: 12 لتؤكد حضور التراث بشكل دائم في مشروعنا الثقافي، ذلك أن التراث الذي نحاول أن يكون حضوره فينا جديداً ومؤثراً، يجعلنا نقف منه موقفاً حضارياً مسؤولاً، تفرضه ضرورة البحث العلمي الذي ينفتح على المناهج والنظريات العلمية المعاصرة في القراءة والتأويل. فكل عودة إلى التراث تتضمن في عمقها قراءة لها استراتيجيتها، وتمثل القراءة فعلاً واعياً من أهم مميزاته "**التحيين**" (Actualisation): أي تحيين الخطاب التراثي.

يندرج هذا العمل في إطار مشروع علمي طموح يتوخى التعريف الممنهج بالتراث المدون الذي أنتجه الحضور العربي بالجزائر، وسنعمل في المستقبل القريب على إصدار فهارس أخرى تشمل تراجم لكتب الطبقات والفهارس التي تعرف بالمخطوط وتنقل عنه حيناً وتعرف به أحياناً، وتفيد عنه إفادة جمة في حالتيْ ضياعه أو استمرار بقائه في طي النسيان. وكم في الخزائن والزوايا الجزائرية من خبايا.

ونأمل ألا يتوقف البحث عند مرحلة العثور على المخطوط، وإنما يتجاوزه إلى قراءة نصية،

---

(1) - *حياة قارة، أندلسي في حلب، دراسة لترجمة خطية نادرة لابن شاؤول الحريزي الطليطلي، دراسات مغاربية، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود، العدد:1998/8، ص7.*

(2) - *محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، ص 31.*

وما تؤديه هذه القراءة من التأكيد على قيمته التراثية، ليتحقق في النهاية وضع المخطوط في الجهاز العام للتراث الوطني، لنحقق التواصل العلمي والثقافي، ونرفع مستوى العلاقة بين الأجيال إلى حوار بين التراث والحداثة.

التراث الوطني المخطوط

فهـرس المخطوطات المحفوظة في مكتبة أسرة فروخي بمليانة، والمسلمة للسيد عبد القـادر شرشـار عـبد القادر باحث مشارك في المركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجية الاجتماعية والثقافية في وهران، من قبل السيدة زليخا فضيل.

نقدم ضمن هذا الفهرس المخطوطات الكاملة أو المبتورة التي تيسّر وضعها انطلاقاً من البيانات المتضـمنة فـي بعـض أجـزائها، وهي محفوظة في مكتبة أسرة فروخي بمدينة مليانة ولاية عين الدفلة.[1]

مخطوطات ذات صلة بالطرقية:

1- مخطـوط للشيخ الولي الصالح والقطب الناصح سيدي محمد بن سعيد، موضوعها: **معرفة الله ومتطلباتها**. المخطوط كامل.

2- مخطوط لأحمد بن تركي بن أحمد إمام البشرية، المالكي، وهو مختصر لشرح جعله الشيخ سـيدي محمـد بن محمد بن أحمد القيسي على مقالة الشيخ عبد الباري العشماوي، سماه: **الجواهر الزكية في حل ألفاظ العشماوية**. وهو مخطوط كامل، موضوعه: الفقه.

مخطوط له صلة بعلم البيان، وعلوم اللغة من نحو وصرف وعروض:

3- مسـعود بـن عمر المدعو سعد الدين **التقراني**(؟) [2]موضوعها: علم البيان. لم أعثر على تسـمية للمخطـوط، ويذكـر صـاحب المخطوط أنه سبق له أن شرح فيما مضى تلخيص المفتاح، وأغناه بالإصباح عن الإصباح.

4- مخطـوط سـماه صـاحبه: **الجوهر المكنون في صرف الثلاثة فنون، للشيخ الفقيه الولي الصالح أبي زيد عبد الرحمان بن سيدي صغير.**

---

[1] - السـيدة زلـيخا فضيل، متزوجة بوادي ارهيو بالدكتور فضيل، وهي ما تبقى من أسرة الشهيد الدبلماسي مصطفى فـروخي، أول سفير للجزائر بالصين مات إثر انفجار الطائرة المقلة له من الاتحاد السوفياتي إلى بكين (الصين)، وكان بصحبته باقي أفراد عائلته.

[2] - قلنا: المقصود هنا سعد الدين التفتازاني المتوفى سنة793هـ والمعروف أنّ له كتابين مطبوعين في شرح "التلخيص، للقزويني" في علوم البلاغة، أحدهما مطوّل، والآخر مختصر (هيئة التحرير).

5-مخطــوط في شكل منظومة في علوم البلاغة والبيان، وقد قسمها صاحبها الشيخ الأخضري البنطوسي[1] إلى مقدمة وأبواب تسهل قراءتها، إلا أنها جد مختصرة. [مخطوط كامل].

6-تقيــيد الأمثلة المستخرجة لبعض مسوغات الابتداء بالنكرة، للفقيه اللغوي النحوي البياني أبي الحسن سيدنا علي بن أحمد بن يوسف الرسمكي.

يقــول فــي بداية هذا المخطوط إنه جمع/ذكر جملة من الأمثلة من مسوغات الابتداء بالنكرة، جعلها شرحاً. المخطوط من 12 ورقة.

مخطوط له صلة بعلم الحساب:

7- مخطــوط كــامل واضــح حــول فنون الحساب سماه صاحبه: **الدرة البيضاء من أحسن الفنون..**، [قد احتوى على ثلاث جمل: الفقه والحساب ثم العمل].

مخطــوط موضــوعه: **تســهيل العبارة في تكميل ما نقص من السيارة**، وهي المنسوبة للشيخ الإمام أبي عباس أحمد بن البناء، وهو مخطوط له صلة بعلم الفلك، وفيه حساب الكواكب، وجــداول حركــتها وتداول الأيام، لم يعتن بالمخطوط، ففي آخره كتابات لأرقام وحروف لعلها من فعل الصبيان.

8- **مخطــوط** لصــاحبه محمد المصطفى بن أبي القاسم بن محمد بن أبي قاسم بن موسى بن علي بن الشبان سماه: **المقنع في علم أبي مقرع**. وقد فرغ الناسخ نفسه من نسخه 26 من شــعبان 1155، وموضــوع هذا المخطوط هو: **علم الفلك**. تصعب قراءة هذا المخطوط، نوعية الخط، وصغر حجمه ورسمه.

مخطوطات في الأذكار والأدعية:

9-مخطوط في الأذكار والأدعية للشيخ أبي عبد الله محمد بن سليمان الجازولي،[2] سماه: **كتاب دلائــل الخيرات وشوارق الأنوار في ذكر الصلاة على النبي المختار**. الصفحات بين [54-113] ضائعة.

10-**أدعية للشيخ عبد القادر الجيلاني**، تحتها توقيعه، مؤرخة بأول ربيع الأول النبوي من عام 1387، وتحــتها خــط مخــالف كتــب فيه ما يلي: **وقد ألفها صاحبها المذكور بالمدينة المــنورة، وكان السفر منها ليلة الخميس الثاني عشر سنة 883هــ. رحمه الله ونفعنا**

[1]- قلنــا هــو عبد الرحمن بن محمد الأخضري البنطوسي، المتوفى سنة983هــ، ومنظومته المشار إليها تسمى " الجوهر المكنون" أوجز فيها تلخيص المفتاح للقزويني.(هيئة التحرير).

[2]- قلنا هو محمد بن سليمان الجزولي، بضم الجيم أو فتحها، توفى سنة 870هــ، وكتابه" دلائل الخيرات" معروف وقد طبع مراراً (هيئة التحرير).

بــه، وبــبركاته، ثــم كلمات غير واضحة لعلها تتعلق بالصلاة على النبي. وفي الجهة الثانــية مــن المخطــوط نفسه: مخطوط يبدأ بعد البسملة والصلاة والسلام على النبي بالعبارة الآتية: "ووجد بخط الشيخ الإمام سيدي محمد البصري رحمه الله تعالى وهي ما نصــه (..) ثــم يأتي ذكر أحداث وقعت للإمام البصري وكيف قلق ثم توضأ وتوجه إلى شاطئ البحر فأتاه مخلوق طلعته بهية ونوره رباني، أمره ألا يضيف إلى ما سلم شيئاً.

11-**ذخيرة منسوبة للإمام سيدي أبي عبد الله محمد المعطي**، وهي عبارة عن أدعية وأذكار، نســجت حولهــا قصص كثيرة. [المخطوط كامل، خطه واضح مقروء]. يذكر ناسخها أنه انتهى من نسخها "فراغ نسخها في 29 سبطمبر 1896، ويدعى أحمد بن عزيز.

12-كمــا ضــمت إلــيها أذكار وأدعية أخرى منها ذخيرة من الأذكار منسوبة لقطب الأقطاب وغــوث الأنجاب سيدي أحمد بن ناصر في "واد أذرى"، كما أضيف إليهما قصيدة كاملة لســيدي يحيى الشرقي وهي مشتملة على مواعظ ووصايا وأوامر ونواهي، مستوحاة من كــتاب الله وســنة رسوله صلى الله عليه وسلم. وقد كتب في نهاية نص القصيدة ما يلي: **"تمــت هــذه القصيدة بعون الله تعالى على العبد الحقير- الأخضر بن العربي بن الحاج عــبد القــادر بــن العربي بن المختار بن الولي الصالح والقطب- سيدي محمد الصغير الــزواوي أصلا الشريف**. وقد فرغ من نسخها في 25 من العاشر الثاني من عام 1319. وفــي آخر هذا المخطوط توجد بعض نماذج الحروز المتعلقة بــ"العين"، ويقول صاحبها إنهــا تجربة صحيحة، بالإضافة إلى عزيمة أخرى تبعد العثرة وهي للوقاية من شر العين والحسد. ثم أضيفت إليها ابتهالات بخط رديء تصعب قراءته.

-حرز آخر خاص بالمحبة يظهر فيه صاحبه كيفية الاستخدام مع رسم بعض الجداول.

-وهــناك نمــاذج مخطوطات لعدد من الحروز حول المحبة والبركة والشفاء من العين وكيفية استعمالها.

13-مخطوط فيه منظومة بأسماء الله الحسنى وهي **للشيخ محمد بن أبي القاسم بن سيدي عبد الرحيم الشريف، بجبل الهامل**، مخطوط كامل. إلا أننا لم نعثر فيه على تاريخ نسخه، كما هي العادة عندهم.

14-**مخطــوط رســالة مــن الحــاج مصــطفى بن دالي من البليدة موجهة إلى السيد** محمد الفروخــي، يذكــره فيها بحديث حول خطبة زواج يكون السيد مصطفى بن الشرشالي قد سمع بها واتخذ موقفاً منها.

15-**مخطوط** ناقص جداً، يحتوي جزء منه على **متن "بانت سعاد"** في مدح النبي صلى الله عليه وسلم.

16-**مخطوط لنسخة من كتاب حول الحروز** وهي نسخة ناقصة جداً.

17-**حاشية الشيخ إبراهيم البيجور على متن السنوسية،** وبهامشها تقرير العلامة: شمس الأنياني الحلبي،[1] وهي نسخة كاملة طبعت 1338هـ.

18-**وصية الشيخ سيدي عبد القادر بن أحمد الحجاجي لقباً الملياني المالكي مذهباً الخلواني طرق، إمام الطريقة الخلوانية[2] من بلدية مليانة إلى إخوته وتلامذته وأتباعه من الطرقية ولكافة المسلمين.** كتبت بتاريخ 10 من جماد الأول 1300م.

19-**مخطوط لصاحبه محمد بن عبد القادر الحاج حمّ،** وهو عبارة عن قصائد غفل، كتب عام 1283م، موضوعها: كرامات ولي الله سيدي أحمد بن يوسف، وهي قصيدة كتبت بالعامية.

20-**مخطوط فيه قصيدة للشيخ أبي عبد الله بن حمزة في صحيح البخاري رضي الله عنه. وهي قصيدة كاملة وخطها واضح.**

21-**مخطوط لقصيدة** للعلامة سيد محمد بن الشاهد، وفيها **يمدح الرسول صلى الله عليه وسلم، وهي قصيدة** كتبت بخط جميل في ورق ضاعت بعض أطرافه، **وضاع معها بعض ألفاظ القصيدة،** بله بعض فقراتها.

مخطوطات تتعلق بعلوم القرآن والحديث والعقيدة والفقه والقضاء:

22-**مخطوط شرح** العقيدة الصغرى لسيدي أحمد بن يوسف السنوسي: **للفقيه القاضي محمد ابن محمد الكيرد العثماني،** أسماه: **طوالع الخيرات وقبلها في حل ألفاظ الصغرى وشرحها.**

يحتوي على أوراق متتالية وتنتهي عند قوله: في مجلد من شرح الكبرى.. انتهى المخطوط وهو ناقص كما ترى، ولا أدري عدد الأوراق الضائعة منه.

23-مخطوط يبدأ من الورقة: [136-323] حول الفقه. ناقص لا نعرف صاحبه ولا عنوانه.

24-مخطوط في علم أحكام القضاء للعلامة الوزير القاضي أبي بكر محمد المعروف بابن عاصم، سماه **الإتقان والأحكام وشرح تحفة الحكام.**

□□□

---

[1]- *قلنا في العبارة تصحيف وتحريف والمقصود هنا حاشية إبراهيم الباجوري" أو البيجوري" المتوفى 1277هـ على" أم البراهين والعقائد" للسنوسي، في التوحيد. وبهامشها تقرير شمس الدين الأنبابي (نسبة إلى أنبابة، من ضواحي القاهرة) المتوفى 1313هـ . انظر معجم المطبوعات لسركيس 508/1. (هيئة التحرير).*

[2]- *قلنا الصواب: " .... مذهباً، الخَلْوَتي طريقة، إمام الطريقة الخَلوتية..." (هيئة التحرير).*

أضواء على:

المجمع العلمي العربي بالهند

أهدافه نشر الثقافة الإسلامية . والعناية باللغة العربية

وجيه الشربجي

*من أعضائه الهنود: العلامة أبو الحسن الندوي ـ د.علي محمد خسرو ـ مختار الدين أحمد ـ د.الحافظ غلام مصطفى.

*من أعضائه العرب: حمد الجاسر ـ (السعودية)، محمود محمد شاكر (مصر)، د.عمر فروخ (لبنان)، د.عدنان الخطيب (سوريا) ـ د.ناصر الدين الأسد (الأردن) ـ د.إحسان عباس (فلسطين).

*الأعضاء المستشرقون: د.شارل بلا (فرنسا)، أنس خاليدوف (روسيا)، د.رشرد دالزر (بريطانيا)، د.رودلف زلهايم (ألمانيا) ـ فؤاد سزكين (تركيا).

****

خلال مرحلة المد الإسلامي تم الالتقاء الإنساني والتفاعل الحضاري بين الأمتين الكبيرتين العربية والهندية، وترك هذا التشابك آثاراً عميقة في مجالات الحضارة الثقافية والفكر والفن، ولا يزال ممكناً حتى الآن لمس معالمها في الكثير من المجالات، ومن أهم هذه الظواهر عناية الهند باللغة العربية إلى درجة تفوق في بعض المظاهر عناية الأقطار العربية نفسها وتتجاوز المستويات المعتادة للعناية باللغة العربية المتداولة وكل باحث استطاع الإحاطة بالحركة الفكرية والنظام التربوي في الهند لمس بنفسه أن لغتنا العربية تتمتع بمكانة مرموقة ورعاية متميزة.

*****

"ألفا مدرسة وأربعون كلية تدرس اللغة العربية".

إن العلماء الهنود يرون في اللغة العربية خصائص لا توجد في غيرها من اللغات فهي لغة أودعها الله رسالة سماوية خالدة وسكب عدد كبير من الأدباء والشعراء في قوالبها أفكاراً سامية فيها

أنــزل القرآن الكريم، وبها صدر الحديث الشريف ومن خلال أداتها الرائعة وضعت كنوز من الأدب والعلم والمعرفة والحكمة ساهمت في دفع عجلة الحضارة إلى الأمام.

لقــد تمســكت الشعوب الهندية باللغة العربية والثقافة الإسلامية طوال ثمانية قرون؛ وأسهم علماء الهند من مسلمين وغير مسلمين بوضع المعاجم العربية والموسوعات الثمينة (كالعباب الزاخر)، و(تاج العــروس)، و(فقــه اللســان) و(فقــه اللغة) و(المبين)، ووضعت في الهند كتب في المصطلحات مثل (دســتور العلماء) و(كشاف اصطلاحات الفنون المصطلحات) باللغة العربية ولم يقتصر النشاط الهندي على تأليف الموسوعات والكتب العربية بل تعدى ذلك إلى إصدار الصحف والمجلات باللغة العربية، نذكــر مــنها مجلــة (الضياء)، ومجلة (البعث الإسلامي) و(مجلة الرائد)، وهي مجلات راقية تزخر بالأبحــاث القــيمة والتحقيقات النادرة وقد اشتهرت ولاية (كيرالا) الهندية بصورة خاصة بتدريس اللغة العربــية وآدابهــا، وأصبح تدريس هذه اللغة جزءاً من نظامها التربوي فهي تدرس هناك من المرحلة الابتدائــيةإلى مســتوى الدكتوراه، ويوجد في ولاية كيرالا الهندية نحو خمسمائة مدرسة سلفية وعشر كلــيات عربية منها: الجامعة الندوية بأدونا ــ وكلية أنصار الإسلام بدلونو ــ وكلية روضة العلوم في فــروق، وفــي ولايــة ترافنكور الهندية أدخلت اللغة العربية في مدارسها منذ عام 1914، وعَينت لها المعلميــن والمفتشــين وإثــر استقلال الهند، نشط المثقفون المسلمون من الهند لوضع المناهج التربوية والخطط التعليمية لتدريس اللغة العربية وآدابها، وتعميمها على الأجيال الهندية الجديدة الظامئة إلى العلم والمعــرفة وتنافســت الهيئات العلمية على إقامة المدارس والمعاهد العربية. وكان تدريس العلوم باللغة العربــية مقتصــراً على المساجد التي كانت في بداية الأمر تتبع نهجاً شاملاً يحتوي على العلوم الدينية كالقرآن الكريم والحديث والفقه واللغة: كالأدب العربي والنحو والصرف كما يحتوي على العلوم المادية كالحســاب والهندســة والمنطق والتاريخ والفلسفة ومع مرور الزمن تقلص هذا النهج الواسع واقتصر على بعض العلوم الدينية واللغوية ولكن الفضل بقي للمسجد في نشر الثقافة الإسلامية واللغة العربية بين جماهير المسلمين وتوطيد الوعي الإسلامي والحماسة الدينية في قلوبهم ولقد دل آخر إحصاء جرى في شبه القارة الهندية على أن جمعية العلماء (منظمة سمت) تشرف على أكثر من ألفي مدرسة عربية عدا مجموعة من الكليات المخصصة لتدريس الثقافة العربية والحضارة الإسلامية، يزداد عددها باستمرار بحيث أربى مؤخراً على أربعين كلية منها: كلية مهارجا باونا كلم وكلية يونورستي وجامعة كاليكوت التي حصل منها أربعة باحثين على شهادة الدكتوراه في اللغة العربية، وخلال الأحقاب الماضية أنجبت الهند الكثير من علماء اللغة العربية وكتّابها. وقد ورد في رحلة ابن بطوطة إلى الهند بين عامي 1342 إلى 1347 للميلاد، أنه التقى بفقيه جليل يتقن اللغة العربية، اسمه الفقيه حسين بن أحمد، وتحادثا طويلاً باللغــة العربــية، ويعــدّ الإمام المخدوم زين الدين الكبير (872-928) من كبار المفكرين الهنود وله عشرون مؤلفاً باللغة العربية منها (سراج القلوب وعلاج الذنوب). و(كفاية الفرائض)، وللعلامة عثمان جمــال الدين المعبري الفنائي مؤلفات هامة منها (شرح قطر الندى وبل الصدى لابن هشام في النحو). وللقاضــي عمر بن علي البنكوتي مؤلفات معروفة منها: (نفائس الدرر)، وفي عصرنا الحديث، نعرف عمــلاق الثقافة العربية في الهند العلامة أبا الحسن علي الندوي، ومن الكتاب والأدباء اللامعين: الشيخ

زكـي بـن محمـد والقاضـي الكبير شهاب الدين أمبشي كوبا والدكتور أحمد تي. والدكتور عبد الله الأزهـري. ومـن شعراء اللغة العربية في الهند من الجيل الجديد: كنجي أحمد محمد بن ميرات، علي الكوشنوري. وعلى المستوى التربوي، نجد مجموعة من الأساتذة والباحثين في اللغة العربية، والمربين، مـن أمثال الدكتور علي محمد خسرو مدير جامعة عليكرة. والدكتور محمد شفيع (كبير الأساتذة)، وقد أحدثـت هذه الجامعة الشهيرة قسماً خاصاً باللغة العربية وآدابها. وطالبت هيئات علمية لها وزنها في الهـند بإنشاء مجمع علمي عربي هندي، نظراً للصلات الثقافية العريقة التي تربط بين الشعبين العربي والهندي عبر العصور.

كيف تم تأسس المجمع العلمي العربي

أدت الجهـود البناءة التي بذلها الدكتور مختار الدين أحمد عميد كلية الآداب ورئيس قسم اللغة العربـية بجامعة عليكرة (مدينة علي) الإسلامية إلى قيام المجمع العلمي العربي الهندي عام (1396 هـــ ـــ 1976م)، علـى غـرار مجمع اللغة العربية بدمشق والقاهرة. وتتويجاً للوثبة الثقافية التي نهضـت بهـا جامعـة عليكرة وقع الاختيار عليها لتضطلع بمهام إنشاء المجمع العلمي العربي لأن مقاصدها نشر اللغة العربية والثقافة الإسلامية، وهي أحق المؤسسات الثقافية الهندية وأجدرها بحمل رسـالة المجمـع الفكري، لتوافر الوسائل لديها، ولوجود قسم اللغة العربية وآدابها وقسم الدراسات الإسـلامية وقسم ثقافة آسيا الغربية، ولأن عدداً من الباحثين المحققين في اللغة العربية وآدابها كانت لهم صلات وثيقة بهذه الجامعة وفي طليعتهم العلامة عبد العزيز الراجكوتي حجة العربية في الهند، وهو ممن تحلق حوله كبار أساتذة الجامعات.

البحث في تاريخ العرب وعلومهم

تطلـع المجمـع منذ تأسيسه إلى تدعيم التبادل الثقافي بين الهند والعالم العربي وسعى إلى نشر كنوز اللغة العربية والثقافة الإسلامية تمهيداً لإعادة استخدامها في احتياجات الثقافة والعلوم والفنون. وقد حدد إحداث المجمع أهدافه الرئيسية بما يلي:

*تعميم اللغة العربية بين أبناء الهند والعناية بنشر آدابها.

*تنشيط البحث والتأليف في تاريخ العرب وعلومهم وحضارتهم.

*إحياء المخطوطات العربية والإسلامية بطبعها ونشرها على أحدث الطرق العلمية.

*تشجيع ترجمة المؤلفات القيمة لعلماء وأدباء الهند.

مجلة هندية باللغة العربية

وتحقـيقاً لهـذه الأغراض العلمية، فقد عمد المجمع إلى إصدار مجلة باللغة العربية خاصة به

ينشر فيها أفكاره وأعماله، ولتكون ميداناً حراً لأقلام العلماء والأدباء ورابطة بينه وبين المراكز الثقافية المماثلة له في أرجاء العالم. وقد صدر العدد الأول منها عام 1396هـ/1976م بعد أن عهد المجمع إلى أمينه العام الدكتور مختار الدين أحمد برئاسة تحريرها وجعل شعارها قوله تعالى: (علّم الإنسان مالم يعلم)، ومضت المجلة قدماً في أداء رسالتها اللغوية والتعريف بعلماء العربية الذين خدموا الثقافة في شبه القارة الهندية وقد أسهمت المجلة في إحياء جوانب هامة من التراث العربي المخطوط والحضاري الإسلامي ونشرت بحوثاً غنية اتسمت بالموضوعية والأصالة وفتحت صدر صفحاتها لينهل منها الدارسون والمريدون وكرست جلّ بحوثها للغوص في أعماق التراث العربي وغنيٌّ عن البيان فكتّاب المجلة كانوا من أبرز اللغويين والباحثين.

استقطاب كبار الشخصيات العلمية

كان قيام المجمع العلمي العربي الهندي حدثاً علمياً آثار اهتماماً واسعاً في الأوساط العلمية والأدبية بدليل أنه استقطب مجموعة من فحول اللغة العربية فمن بين أعضائه العاملين:

الدكتور علي محمد خسرو: مدير جامعة عليكرة (رئيس المجمع)، والدكتور مختار الدين أحمد عميد كلية الآداب (أمين المجمع)، والعلامة أبو الحسن الندوي: الحائز على جائزة الملك فيصل للحضارة الإسلامية (عضو). والدكتور الحافظ غلام مصطفى (عضو). ومن أعضائه المراسلين علماء أعلام في البحث والتقصي والتأليف وفي طليعتهم:

*الدكتور عدنان الخطيب الأمين العام لمجمع اللغة العربية بدمشق والأمين المساعد لاتحاد المجامع العربية. ويملك رؤية متميزة في معرفة (لغة القانون)، ومصطلحات ألفاظ الحضارة. فهو الرئيس السابق لمجلس الدولة في سورية.

والعالم الكبير الأستاذ محمود محمد شاكر (مصر)، والدكتور عمر فروخ الفيلسوف العربي المعاصر (لبنان)، والدكتور إحسان عباس الأستاذ في الجامعة الأميركية ببيروت (فلسطين) ــ والأستاذ حمد الجاسر ــ علامة الجزيرة العربية وعضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة وضم أيضاً كبار المستعربين في أوربا وآسيا وفي مقدمتهم: الدكتور شار بلا (فرنسا)، والأستاذ أنس خاليدوف (الاتحاد السوفييتي)، والدكتور رشرد دالزر (بريطانيا) والدكتور رودلف زلهايم(ألمانيا)، والأستاذ فؤاد سزكين (تركيا) وغيرهم... وهكذا أصبح المجمع العلمي العربي واحداً من أهم معالم النهضة العلمية بالهند وبرهاناً على الاحترام والتقدير الذي تلقاه لغتنا الخالدة من قبل الأمة الهندية ولهذا يحق للقارئ العربي أن يتعرف على تاريخ هذا المجمع الذي شق طريقه ضمن آفاق فكرية رفيعة المستوى وقدم قسطاً من العطاء الحضاري للبيئة الثقافية العالمية وقام بمحاولات جادة لتجذير التراث الإسلامي وإظهار العمق الإنساني العربي.

□□□

الأنساق القافوية

قراءة في الشعر المملوكي

د.يوسف إسماعيل*

المبحث الأول: الأنساق القافوية الأفقية.

المبحث الثاني: الأنساق القافوية العمودية.

فصّل ***العروضيون في أنواع القافية، من خلال تحليل حروفها وحركاتها، وخرجوا من ذلك بصور قائمة على المعيارين: الكمي والكيفي. يتمثل الأول بحرص العروضيين على ضرورة التزام القافية في سائر القصيدة بوحدة تامة. ويتمثل الثاني بتكرار قيم صوتية بعينها في القافية، من خلال تكرار حروف بنفسها، وحركات بعينها.***

بهذين العنصرين ضبط النقاد العرب عيوب القافية مبرزين حرصهم على القيم الصوتية التي تظهر في الوظيفة الإيقاعية للقافية. وتستند تلك الوظيفة إلى الصوامت بشكل عام والصوائت التي تسمح بالترنم في آخر البيت، حيث يحقق التكرار "فواصل موسيقية يتوقع السامع ترددها"[1] وكذلك "الوقف"؛ فتوالي القوافي يعني تساوقاً لمحطات صوتية متشابهة عبر أزمنة متساوية، وفي ثباتها المتكرر يكمن دورها الإيقاعي المنظم، وعليها يقوم جريان الشعر واطراده ومواقفه[2]. كما ترتبط تلك الوظيفة بمسألتين: الأولى: حرص النقاد العرب على وحدة البيت؛ فموقع القافية في نهاية البيت مهمل للتنغيم، والتضمين يشكل خرقاً لتلك المحطة الإيقاعية ولذلك عُدّ عيباً. الثانية: ارتباط الشعر بالغناء. وهذا ما فصّله النقاد العرب حتى رأوا إمكانية تكييف القافية مع الغناء والإنشاد في حالة الإطلاق، وانحسار ذلك في حالة التقييد. وأبرَز ما يمثل ذلك إشباع الحركات، حيث تصبح الضمة

---

* - مدرس في جامعة حلب ــ كلية الآداب.

(1) موسيقى الشعر 273.

(2) منهاج البلغاء 271.

واواً والكسرة ياء، والفتحة ألفاً[1]. بالإضافة إلى أن الدراسات الصوتية الحديثة تبيّن أن حروف المد أو حروف اللين، أوضح في السمع من الحروف الصامتة، وبالتالي فهي عندما تكون ختاماً للقافية تتلقفها الآذان بوضوح وقوة، لا تقل عن الروي، وبخاصة أنها أقبل للتغني بها. "يضاف إلى ذلك أن الحرف الساكن حين يقع في نهاية الكلمة، وثم يراد الوقف على كلمته، قد يتعرض ذلك الحرف إلى الغموض أو الإبهام، فيقل وضوحه في السمع، أو قد يسقط في النطق، ولاسيما حين يكون من الحروف المهموسة الشديدة، كالتاء والقاف، فلا يكاد يتضح في الأذن، ولا يكاد السامع يدري حقيقة أمره، ولا يحس بموسيقاه"[2].

وربط النقد العربي القافية بالوزن، بجعله الأخير بمثابة دقات ما، والقافية بمنزلة صوت يصبغ هذه الدقات؛ واعتمادها يُحدث صوتاً على نسق معلومات؛ ثم إذا تكررت الأبيات كان ذلك بمثابة دُفع من التأليف الموسيقي التي تؤطرها القافية، وترتبط فيما بينها برابطي الوحدة والانسجام[3] ويعزز ذلك بما تُحدثه ألفاظ التعبير من تلوين للحركات والسكنات بأجراسها وإيقاعها. وينسجم كل ذلك مع الوحدة التي يحدثها اتحاد الوزن والقافية، برنينه المتصل في كل قصيدة.

دفع ذلك التناغم بين القافية والعناصر الإيقاعية الأخرى بعض الباحثين[4] إلى القول ببروز الوحدة الموسيقية، كوظيفة أساسية لذلك التناغم، وبالتالي، فإن هاجس الحفاظ عليها كان وراء رفض النقاد العرب لما أسموه بعيوب القافية.

لاشك أنَّ التماثل الصوتي الذي تحققه القافية، داخلياً وخارجياً، يحقق للقصيدة وحدتها الموسيقية. ومما يعزز ذلك التماثل الصوتي وحدة القافية، وعدم خروجها إلى التنويع. ولا تتمثل وحدة القافية بتساوي حروفها وحركاتها فحسب، بل في بنيتها الصرفية أيضاً، وتوازيها النحوي، وتقاطعها الدلالي، وتشاكلها الصوتي، وترصيعها التقطيعي. ولذلك فإن خروج القافية إلى التنويع يرسم مجموعة من الخطوط البيانية المرتبطة بدرجات التنويع ومستوى الخروج، ولا أظن أن الخروج الجزئي عن وحدة القافية، كالإقواء، مثلاً، يخرب الوحدة الموسيقية في القصيدة، لأن ذلك التخريب يحتاج إلى خروج كلي للقافية، في جميع مستوياتها: الدلالي والنحوي والصرفي والصوتي، ولا تشكل عيوب القافية، كل منها بمفرده، خروجاً كلياً، وبالتالي، فإن ورود أي منها لا يشكل خرقاً للوحدة الموسيقية.

لم يغب هذا عن وعي النقاد العرب، ولذلك صنفوا عيوب القافية في درجات تتفاوت في القبح، فالإجازة مثلاً، أشد قبحاً من الإكفاء، والإصراف أشد عيباً من الإقواء[5]. ولو تفحصنا ذلك لوجدنا

[1] العمدة 2/311 – 312.
[2] موسيقى الشعر 312- 315.
[3] المرشد إلى فهم أشعار العرب 3/834.
[4] عناصر الوحدة والربط في الشعر الجاهلي 140.
[5] الموشح 3.

أن السبب يعود إلى درجة خروج كل حالة عن وحدة القافية؛ فالإكفاء: اختلاف حرف الروي بين بيت وآخر في القصيدة، مع مجانسة كل منهما للآخر، وتقاربه معه في المخرج، كالنون واللام، والحاء والخاء، والسين والصاد. أما الإجازة، فهي اختلاف الروي بين البيتين بحرفين متباعدين في المخرج، ولا يجانس أحدهما الآخر، كالباء مع اللام، والدال مع القاف، واللام مع الميم. أي إن الإكفاء أقل خروجاً عن وحدة القافية من الإجازة، ولذلك كان أقل عيباً.

وعليه يمكن القول: إن النقاد العرب ضبطوا عيوب القافية وفق الدرجة الموسيقية التي تحققها كل حالة. وهم بذلك كانوا يبحثون عن الكمال الموسيقي المطلق الذي ثبته الخليل كمعيار، دون اعتبار أنموذج الخروج أو التنوع حالة طبيعية تحتاج إلى الوصف والتقعيد، كبقية النماذج التي حققت الوحدة الكلية، فكانت نتيجة ذلك ملاحقة نماذج التنويع بوصفها حالات خارجة عن القانون حتى الآن. يضاف إلى ذلك البحثُ الدائم عن أوجه المصالحة بين الأنموذجين: المعيار والخروج عنه. مع العلم أن أي معيار نقدي يخضع، كقيمة جمالية، إلى الزمان والمكان، وعوامل البيئة والثقافة، وما إلى ذلك من عناصر مكوِّنة للشخصية الثقافية. وهذا ما يجعل منه حالة نسبية قد يخرج عنه أي شاعر، دون أن يخل بجوهر الشعر والتجربة الشعرية. وذلك ما فعله فحول الشعراء في الجاهلية والإسلام. فعلينا أن نفهم خروجهم تنويعاً بحدود ضيقة، ربما لم يستسغها الذوق الفني العام؛ ولذلك جاءت نسبتها ضئيلة قياساً إلى النسبة التي تشكل المعيار، وبخاصة أنه من غير المقبول القول بعجز أولئك الشعراء عن الإتيان بالقافية سليمة من العيوب والوقوع في خطأ واضح، كالإقواء مثلاً. وهنا يمكن أن نسجل لهم محاولة إيجابية في البحث عن الفاعلية الشعرية.

تأخذ الوظيفة الإيقاعية للقافية دورها من موقع القافية وامتدادها أفقياً وعمودياً في وجهين: صوتي، يظهر من خلال صور التماثل الصوتي، كالتصريع والترصيع، والمجاورة، والتعطف، ووجه دلالي، يتمثل أفقياً بالتوشيح والتبيين والإيغال.

دعوناه بالأنساق القافوية الأفقية، ويتمثل عمودياً بالتضمين والإيطاء، ومجموع التقاطعات الدلالية القائمة بين قوافي النص في حالات الاشتراك الفرعي والتراسل الوظيفي والتضاد التقابلي، الموزعة في حقول دلالية تتفرع عن البنية الدلالية للنص، ودعوناه بالأنساق القافوية العمودية. فالكلمات ــ كما نعلم ــ صُنِّفت ضمن فئات صرفية ونحوية، تتجاوب مع فئات دلالية. والفئات التي تنتمي إلى فئة واحدة تحتفظ بجوهر دلالي مشترك، ومن ثم فإنَّ العروض إذا خضع لمبدأ اللاتوازي فإنه يعطي إمكانية الابتعاد عن اجتماع كلمات من فئات واحدة في القافية كاسمين أو فعلين[1].

*الأنساق القافوية الأفقية:

تنتج من التشاكل الصوتي لحرف واحد أو مجموع الحروف التي تشكل وحدة صوتية كاملة، ولذلك فهي على مستويين: مستوى الحرف ومستوى الكلمة.

[1] بنية اللغة الشعرية 79.

1 ـ مستوى الحرف:

تلعب المواقع التقطيعية هنا دوراً رئيساً في تشكيل الأنساق القافوية؛ لأنها بتقطيع البيت إلى مواقع إيقاعية (وزنية وترصيعية)، تخلق فضاءً مناسباً لإمكانية التسجيع، وبالتالي خلق أنساق قافوية في فضاء البيت تدعم الوظيفتين: الإيقاعية والدلالية. وتظهر تلك الإمكانية التسجيعية في مواقع تقطيعية احتمالية متعددة، مثل نهاية القرينة الترصيعية المتسقة مع نصف الشطر (تشطير التصريع)، ونهاية القرينة غير المركبة (تسميط الشطر) ونهاية القرينة الترصيعية المركبة من أكثر من كلمة (تسميط البيت)، ونهاية الشطر، حيث يقسم البيت إلى شطرين (التصريع).

وتتجلى تلك المواقع التقطيعية في الشعر المملوكي على الشكل التالي:

أ ـ **التسجيع** : هو أن يكون روي القرائن مماثلاً لروي القافية[1] وقد بلغت نسبته في الشعر المملوكي (0.14)، وهي نسبة ضئيلة، كما سيتضح بمقارنتها بالأنساق الأخرى، ومن ذلك قول الحلي على البسيط[2]:

ببارقٍ خَذِمٍ، في مَازِقٍ أَمَمِ — أو سائقٍ عَرِمٍ، في شاهقٍ عَلِمِ

م ——— م ——— م ——— م

قُسِّم البيت إلى أربعة قرائن ترصيعية مسجَّعة بحرف الميم، وهو حرف الروي نفسه. ويحقق ذلك للبيت التماسك الأفقي الداخلي، مقابل التماسك الخارجي المتحقق بتكرار القافية. يضاف إلى ذلك أن بؤرة التوتر التي تحققها القافية بوقفتها الإيقاعية تتناثر إيقاعياً على القرائن الترصيعية المسجعة بتقفية داخلية، هي القافية الأخيرة نفسها.

ب ـ **التصريع**: هو أن يكون آخر حرف المصراع الأول على شاكلة حرف المصراع الثاني في البيت[3]، أو ما كانت عروض البيت فيه تابعة "لضربه تنقص بنقصه وتزيد بزيادته"[4]. ويكثر في البيت الأول من القصيدة؛ للتميز بين الابتداء وغيره، ويُفهم، من قبل تمام البيت، روي القصيدة وقافيتها[5]. له في أوائل القصائد طلاوة ووقع في النفس لاستدلالها به على قافية القصيدة[6]. بلغت نسبته في الشعر المملوكي (10.22) وهي نسبة عالية تعبر عن سيطرته

---

(1) تحرير التحبير 299 ـ 300.
(2) الديوان 695.
(3) نقد الشعر 51.
(4) العمدة 1/ 173.
(5) سر الفصاحة 222.
(6) منهاج البلغاء 283.

كعنصر إيقاعي بارز. ومنه قول ابن زُقاعة[1] على الوافر[2]:

رأى عَقْلِـــيَ وَلُبِّـــيَ فِــيهِ حَـــارَا *فَأَضْـــرَمَ فِـــيَ صَـــمِيمِ الْقَلْــبِ نَـــارَا*

طابقـت آخـر تفعـيلة في المصراع الأول آخر تفعيلة في المصراع الثاني، من حيث الوزن والتقطيع الصرفي وحرف الروي.

إلا أن أهمية التصريع في البيت الأول لا تمنع من وقوعه في الأبيات التالية. ومن ذلك وقوعه في أكثر من موقع في قصيدة شمس الدين المَوْصِلي:[3]

ب1ـ جَوَانِحِـيَ لِسِوَاكُمْ قَطُّ مَا جَنَحَتْ *فَمَـا لَهـا جُرِحَـتْ مِنْ غَيْرِ مَا اجْتَرَحَتْ*

ب5ـ قَـرَّتْ بِقَـرْبِكُمْ حِيْنًا وَقَدْ فَرِحَتْ *لَكِّـنهَا الْـيَوْمَ بَعْـدَ الـبُعْدِ قَـدْ قَرِحَـتْ*

ب13ـ أَنْـوَارُ غُـرَّتِهِ لَـو أَنَّهَا لَمَحتْ *لَـوْحَ الدُّجَـى إِذْ سَـجَى مُسْـوَدُّهُ لَمَحَتْ*

جاءت مواقع التصريع لتحقيق أمرين : الأول: إيقاعي؛ فالتصريع في البيت الأول يعلن عن بدء وحـدة إيقاعـية متكررة، سينهض بها الروي في كل القصيدة. ويتناغم هذا الروي مع بعض مواقع الـتكرار بخلق توافق صوتي أفقياً وعمودياً في القصيدة. الثاني: دلالي، يتمثل بالربط بين مستويات الحقول الدلالية التي يطرحها النص، مما يخلق شعوراً بالوحدة الدلالية التي تعم النص، وتتضافر مع الوحـدة الموسـيقية لتشكيل القصيدة. وهذا ما يحدث حين يخرج الشاعر في قصيدة من غرض إلى آخر، فيأتي بالتصريع إخباراً بذلك[4] وتحريكاً للنفس لتستأنف النشاط.

ج ـ **التسـميط:** مأخوذ من السِّمط؛ أي خيط الجوهر، "وهو أن تجتمع عدة سلوك في ياقوتة أو خـرزة مـا، ثم تنظم كل سلك منها على حدته يسيراً، ثم تجمع السلوك كلها في زبـرجدة أو شـبهها أو نحو ذلك، ثم تنظم أيضاً كل سلك على حدته وتصنع به كمـا صـنعت أولاً إلـى أن يـتم السمط"[5]، ويشمل التسميط، فضائياً، البيت والقصـيدة. وقد صنَّفنا تسميط البيت في المستوى الأفقي بسبب التنويع القافوي الـذي يأخذ خطاً أفقياً داخل البيت الواحد. وصنفنا تسميط القصيدة في المستوى العمودي لأنه يرتبط بالتنوع القافوي الخارجي، وبالقصيدة كلها.

(1) هو إبراهيم بن بهادر، برهان الدين بن زقاعة. ولد بغزة سنة (745هـ)، أخذ بالقراءات والفقه والتصوف. قال الشعر ونظر في النجوم وعلم الحرف. تزهّد فعظم قدره. الضوء اللامع 132/1.

(2) الضوء اللامع 132/1.

(3) الوافي بالوفيات 266/1.

(4) العمدة 174/1.

(5) نفسه 181/1.

بلغت نسبته في الشعر المملوكي (1.33)، منه قول قانصوه الغوري (ـ 922هـ)[1] على الكامل[2].

فَـاللهُ يَحْفَظُهُـمْ، وَيَجْمَـعُ شَـمْلَهُمْ ‏ ‏ فَفُؤَادُنَـا مِـنْ حُـبِّهِمْ مَـلْآنُ

ـــــم ـــــم ‏ ‏ ـــــــــــ ن

دخل السجع الشطر الأول من البيت بحرف الميم، إلا أنه قد يقع السجع أيضاً في جميع أجزاء البيت، ومنه قول علي بن محمد بن وفا (ـ 807هـ)[3]، على الكامل [4].

عَيْـنُ الْوَفَـا، مَعْنَى الصَّفَا، سِرُّ النَّدَى ‏ ‏ نُـورُ الْهُـدَى، رُوحُ الـنُّهَى، جَسَدُ الرُّشْدْ

ـــــ / ـــــ / ـــــ / ‏ ‏ ـــــ / ـــــ / ـــــ د

قسم الشاعر البيت إلى أجزاء مسجعة، مخالفاً حرف الروي في القافية، ليحقق قوة إيقاعية على مستوى تسجيع البيت وعلى مستوى تقسيم البيت إلى قرائن ترصيعية متوازية تقطيعياً.



د ـ **التشريع**: هو أن يبنى البيت على قافيتين ووزنين. يحقق الشاعر من خلاله نسقاً قافوياً جديداً على المستوى الأفقي، إذا وقع في البيت والبيتين؛ وإذا استمر في كل القصيدة فهو يحقق نسقاً قافوياً تطريزياً، بالإضافة إلى تعزيز المستوى الإيقاعي، ومنه أرجوزة ابن نباتة التي يستهلها بقوله: [5]

أَفْـدِيْ قَمَـرْ عَقْلِـيْ قَمَـرْ ‏ ‏ ثُـمَّ غَـدَرْ لَمَّـا قَـدَرْ

ـــــ أ ـــــ أ ‏ ‏ ـــــ أ ـــــ أ

تقوم تقفية البيت على تكرار حرف الروي في نهاية الأجزاء الداخلية. والبيت من مجزوء

---

[1] قانصوه بن عبد الله الظاهري الغوري، الملقب بالملك الأشرف. سلطان مصر من سنة (905هـ)، إلى (922هـ). كان ملماً بالموسيقى والأدب. له ديوان شعر مخطوط. وللسيوطي شرح على بعض موشحاته. الأعلام 187/5.

[2] إعلام النبلاء 161/3.

[3] أبو الحسن القرشي، متصوف إسكندري الأصل، له ديوان شعر وموشحات ومؤلفات في التصوف. الأعلام 7/5.

[4] الديوان 30.

[5] الديوان 193.

الرجــز، ويــتحول إلى مشطوره إذا حذفنا الجزء الأول أو الأخير. وتبقى القافية الجديدة مكررة في أبــيات القصيدة. ويتحول إلى منهوك الرجز إذا حذفنا الشطر الثاني بجزأيه، وتبقى القافية واحدة في الشطر الأول والشطر الثاني.

2. مستوى الكلمة:

أ ــ **رد الإعجــاز على الصدور**: إنَّ بناء البيت الشعري، طرداً أو عكساً ــ أي بناء أول البيت علــى القافــية أو القافــية على أول البيت ــ يقوم على ارتباط الشطرين دلالياً في الدرجة الأولى، واســتقلالهما النســبي يحــتل درجــة متدنية. وهذا ما أكده الإحصاء؛ فقد بلغ (11.55). ويبين ذلك سيطرة وحدة البيت. وهذا يتجلى صوتياً ودلالياً بأشكال متعددة، أحدها ارتباط العجز بالصدر لفظياً، أي ما سمي بالتصدير، أو دلالياً؛ أي ما سمي بالتوشيح.

أ /1 ــ الوجه اللفظي:

هــو أن تكون إحدى "الكلمتين المكررتين أو المتجانستين أو الملحقتين بالتجانس في آخر البيت، والأخرى قبلها في أحد المواقع الخمسة من البيت، وهي: صدر المصراع الأول وحشوه وآخــره، وصدر المصراع الثاني، وحشوه... والأصل في هذا الفرع ألا يرجع الصدر والعجز إلى التكرار" [1].

يركــز التعريف على أمرين: نوع المادة وموقعها. نوع المادة أن تكون مكررة أو متجانسة أو ملحقــة بالتجانس. أما عن الموقع، فيحدد بستة مواقع: واحد ثابت، وهو آخر البيت، وخمسة متحركة هي صدر المصراع الأول وحشوه وآخره، وصدر المصراع الثاني وحشوه.

وفــق ذلك يبدو التصدير تجنيساً لولا ربط بالقافية، وهذا ما أكده ابن الأثير. (637 هــ)، حين انتقد الفصل بين التصدير والتجنيس، واعتبر التصدير ضرباً من التجنيس[2].

إلا أنــنا لو فصلنا بين التصدير والقافية لضاع التصدير في أنواع علم البديع، لأنَّه سيدخل بعد ذلــك فــي بــاب التجنــيس مرة، وفي باب الترديد مرة أخرى، وهو لا يتميز من الأخير، في أحد مستوياته ــ أي في التكرار ــ إلا بالموقع القافوي؛ فــ"التصدير قريب من الترديد، والفرق بينهما أن التصدير مخصوص بالقوافي... والترديد يقع في أضعاف البيت"[3].

يُقسِّــم ابــن أبــي الإصبَع التصدير[4] على حسب الموقع إلى أقسام وردت جميعها في الشعر المملوكي بنسبة تقريبية قدرها (1.48) وهي:

---

[1] مفتاح العلوم 430 ــ 431.
[2] المثل السائر 251/3 ــ 252.
[3] العمدة 3/2.
[4] تحرير التحبير 116.

*تصدير التقفية: تجاوب آخر الشطر الأول وآخر الثاني، ومنه قول قانصوه الغوري على الكامل[1].

فَالحَمْدُ لِلَّهِ الَّذي إحسَانُهُ أَبَداً يَلِيهِ بِفَضْلِهِ إحْسَانُ

تكررت كلمة القافية في آخر المصراع الأول:

***تصدير الحشو:** هو تجاوب وسط الشطر الأول وآخر الثاني، ومنه على الكامل[2]:

لا فُزْتُ مِنْ أَشْرَاكِ حُبِّكَ سَالِماً إنْ شُبْتُ دِينَ هَواكَ بِالإشْرَاكِ

تكررت "إشراك" باختلاف المعنى في حشو الشطر الأول وآخر البيت تحقيقاً لرد الإعجاز على الصدور.

***تصدير الطرفين:** تجاوب أول الشطر الأول وآخر الثاني، ومنه قول ابن الوردي على الطويل[3].

سَلامٌ عَلَيْكُمْ مَا أَلَذَّ وِصَالَكُمْ وَغَايَةُ مَجْهُودِ المُقِلِّ سَلامُ

يتجاوب أول الصدر مع آخر العجز بتكرار كلمة "سلام" محققاً عودة الثاني إلى الأول.

كما وردت ألوان أخرى في الشعر المملوكي من أشكال تقفية التصدير لم يدخلها النقاد تحت باب التصدير، لأنها لا تعتمد نوع المادة المكررة أو المتجانسة، وإنما أخذت شكل قصيدة التقفية، ولكن ليس بتكرار كلمة، وإنما بتكرار حرف، يضاف إلى ذلك أنها عُدَّت من الأشكال الشعرية المستحدثَة التي دفعت الشعر العربي إلى باب الزخرفة اللفظية، إلا أننا سندخلها في باب التصدير؛ لأنها تتشكّل من ارتباط عجز البيت بصدره بحرف واحد يتكرر في الروي، وفي أول الصدر. وقد سمى بعض النقاد هذا اللون بـ"محبوك الطرفين"[4] وعليه أسس الحلي أُرتُقِيَّاته[5] ومنه على البسيط[6].

بَدَتْ لَنَا الرَّاحُ فِي تَاجٍ مِنَ الحَبَبِ فَمَزَّقَتْ حَالَةَ الظَّلْماءِ بِاللَّهَبِ

تبدأ أبيات القصيدة بالباء، وهو حرف الروي نفسه، ومن ذلك على حرف التاء في بحر الكامل[7].

---

(1) إعلام النبلاء 460.

(2) ديوان الحلي 414.

(3) الديوان 257.

(4) مطالعات في الشعر المملوكي 206.

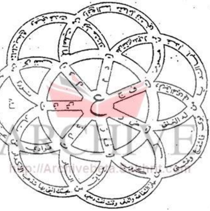
(5) نسج الحلي في مدح الملك المنصور الصالح شمس الدين (ـ 647هـ)، مجموعة قصائد جاءت على عدد الحروف الهجائية وترتيبها، في مبتدأ كل بيت ومنتهاه بالأرتقيات نسبة إلى الممدوح.

(6) ديوان الحلي 707.

(7) ديوان الحلي 709.

تَـابَ الـزَّمَانُ مِـنَ الذُّنُـوبِ، فَـوَاتِ   وَاغْـتَنِمْ لَذِيـذَ الْعَـيْشِ قَـبْلَ فَـوَاتِ

ويضطر الشاعر إلى نظم "محبوك الطرفين" حين يبني قصيدته على أشكال هندسية كالدائرة والمثلث والمربع والمخمّس... الخ، وذلك لأنه يبدأ من نقطة ثم يعود إليها، فالدائرة مثلاً لها مركز، وفي هذا المركز حرف بدأ منه البيت وإليه ينتهي. وعليه فإننا نستطيع أن نكتب كل قصيدة من قصائد الأرتقيات بشكل دائري مبسط، لأن أبيات كل أرتقية تبدأ وتنتهي بحرف واحد، وقلنا المبسط لأن الشعر الهندسي أكثر تعقيداً من إعادة حرف الابتداء والانتهاء، لما يحفل به من نقاط تقاطع بين الأبيات، بحكم الأشكال الهندسية المتداخلة في القصيدة.



إذا نظرنا إلى الدائرة نقرأ الأبيات الآتية من الطويل: [1]

عُشِّـقْتُ نُـوراً مِـنْ مَقَـامِكَ يَسْـطَعُ   وَعَيْنِـي غَـدَتْ مِـنْ فَـرْطِ عِشْقِكَ تَدْمَعُ
عَمَدْتُ عَلَـى تَقْدِيـمِ مدحِـيَ لِمَنْ غَدَا   أَبَـا الـنَّدِّ يامَـنْ لَـهُ الْخَلْـقُ تَضْـرَعُ
عَرَضْـتُ لِمَـنْ حَـازَ الشَّـفَاعَةَ وَالْعُـلاَ   وَقُلْـتُ أَغِـثْ دَمْعِـيَ مِـنَ الـنَّارِ تَلْـذَعُ
عذَلْـتُ فُـؤَادِيَ مِـنْ مَحَـبَّةِ غَـيْرِكُمْ   وَفَرَّغْـتُهُ مِـنْ كُـلِّ نَفْـسٍ تَوَلَّـعُ
عَلَـوْتُ بِمَـا أَعْطَيْـتُ مِـنْ رَافِعِ الشَّما   مَقَامـاً فَغِثْنِـي مِـنْ هُمُـومٍ تُفَجِّـعُ
عَجِفْـتُ وَلَـمْ يُـبْقِ الْهَوَى لِيَ مِنْ قُوَىً   فَاشْـفَعْ وَغِثْنِـي مِـنْ كُـرُوبٍ تُفَـزِّعُ
عَزَفْـتُ حَيَاتِـيَ مِـنْ مَحَبَّـتِكَ الَّتِـي   بِهَـا تَذْهَـبُ الأَكْـدَارُ مِـنَّا وَتُقْشَـعُ

[1] مطالعات في الشعر المملوكي 210.

أ /2 ــ الوجه الدلالي: يتشكل من الترشيح والتوشيح:

*الترشيح: هو أن يكون في البيت لفظ يدل على القافية، أي يستدعيها دلالياً، لارتباطهما ــ اللفظ والقافية ــ معنوياً، ارتباط الفرع بالكل أو العكس، وارتباط النوع أو الأثر.

كثر في الشعر المملوكي، إذ بلغت نسبته التقريبية (8.88). ومن ذلك قول عائشة الباعونية (922هـ)[1]، على الكامل:[2]

وَلَكَمْ بِهَا ذَابَتْ قُلُوبٌ مَا غَدَتْ … تُجْزِيْ مِنَ الآمَاقِ وَالأَحْدَاقِ

استدعت الآماق الأحداث لتناسب المعنى واستكماله.

ومنه قول ابن خطيب داريا (ــ 811 هـ)[3] على الطويل[4].

أَلَمْ يَكْفِ أَنِّيْ قَدْ تَرَكْتُ مَوَاطِنِيْ … وَفَارَقْتُ أَحْبَابِيْ وَجُبْتُ الْفَيَافِيَا

يُبنى البيت على الترشيح، منذ أن ترك الشاعر بيته ووطنه وفارق أحبابه بحثاً عن الرزق الذي يحتاج إلى التنقل والتقلب في الفيافي. والشاعر هنا يخلق الفاعلية الشاعرية بين أجزاء البيت مجتمعة، وبين الإيحاء بالقافية من جهة "وجبت" و"الفيافيا". من جهة أخرى معتمداً بذلك على ثقافة المتلقي، وبخاصة أنهما ــ أي الشاعر والمتلقي ــ يتقاطعان في هذا الموقع مع الموروث الثقافي بشكل عام، والشعري بشكل خاص، وذلك في بحث الإنسان عن الرزق والتجول في بقاع الأرض، وتجاوز الفيافي والتقلب في منعطفاتها. ومن الاستدعاء في ذلك ما يقوم على ارتباط المتناقضين، إذ يستدعي الأول منهما الثاني، لاستكمال المعنى وتقويمه، مثل قول حسن الغزي[5] من الكامل: [6]

فَلِكُلِّ نَفْسٍ مِنْهُ أَدْرَكَ طَالِبٌ … فِيْهِ اسْتَوَى الْمَسْتُورُ وَالْمُتَهَتِّكُ

الاستواء هنا هو في حالة تناسب بين أمرين، يفترض وضعهما السكوني خارج النص وسياقه الدلالي التناقض والتنافي، إلا أنهما في السياق المعرفي الذي يطرحه النص (أحقية الموت وقضاء

---

(1) عائشة بنت يوسف بن أحمد بن ناصر الباعوني نسبة إلى باعون من قرى عجلون في شرقي الأردن. مولدها ووفاتها في دمشق، شاعرة وأديبة وفقيهة، لها بديعية مطبوعة. و"فيض الفضل "مخطوط" و"المورد الأهنى في المولد الأسنى"، مطبوع باسم "مولد النبي للباعونية. الأعلام 241/3.

(2) الديوان /2.

(3) هو جلال الدين أبو المعالي محمد أحمد بن سليمان بن عساكر الأنصاري الخزرجي، نسب إلى قرية "داريا" قرب دمشق. كان شاعر دمشق في عصره. له ديوان شعر مخطوط. و"الإمداد في الأضداد"، و"ملاذ الشواذ"، و"تحصيل الأدوات بتفصيل الوفيات". الأعلام 330/5.

(4) الديوان 249.

(5) محمد بن علي بن محمد شاعر اختص بمدح أمراء الغرب في لبنان، مصري الأصل والمولد نشأ بغزة وأقام في دمشق، الأعلام 285/6.

(6) الوافي بالوفيات 331/5.

الله) يستويان. وليتضح ذلك لابد أن يأتي الشاعر بلفظ "المتهتك" بعد "المستور"، ولو جاء بلاً من "المستور" "المملوك" لاضطر الشاعر لإثبات لفظ "المتملك" بعده.

وقد يستدعي اللفظ قافية موافقة لمعناه من ناحية العلوم وفروعها، ومرتبطة باللفظ الأول ارتباط تمايز وتوافق، ومنه على الكامل[1]:

وأزالَ ظُلمَا عَمَّ كُلَّ مُعَمَّمِ   مِنْ سَائِرِ الأنواعِ والأجْنَاسِ

فقول الشاعر "الأنواع" يقرّب إلى الظن أن يقع لفظ "الأجناس" موقع القافية لكونه موافقاً لها وللمعنى الذي يستدعي لفظ "الأنواع".

***التوشيح:** هو أن يكون "أول البيت شاهداً بقافيته، ومعناها متعلقاً به، حتى أن الذي يعرف قافية القصيدة التي ينتمي إليها البيت، إذا سمع أول البيت عرف آخره، وبانت له قافيته"[2]. ويحقق التوشيح ارتباطاً بين الشطرين قد لا يحققه الوجه اللفظي ولذلك اعتمده الشعراء في العصر المملوكي بكثافة بلغت (6.96). وإذا أضفنا إليه الترشيح، بوصفه أحد قسمي الوجه الدلالي للتصدير، فتكون النسبة (15.84)، وهي نسبة مرتفعة قياساً بالوجه اللفظي الذي بلغت نسبته (1.42) فقط. وهذا يدل على أن الشعر المملوكي اهتم بالوجه الدلالي، ويعزز هذا أن الأخير أكثر فاعلية في ربط الشطرين، أما الوجه اللفظي فهو بمثابة تأطير للارتباط المعنوي وتقوية إيقاعية متناغمة مع الوجه الدلالي، ولكنها لا تعوّضه أو تحل محله، بخاصة أن على الشعر المحافظة على الحد الأدنى من الوظيفة التواصلية إلى جانب الوظيفة الشعرية المهيمنة.

ومن أشكال ذلك التعلّق الدلالي قول عفيف الدين التِّلِمْساني (ـ 688هـ)، على البسيط.[3]

فَالأجْرُ يَا أَمَلِي إِنْ كُنْتَ تَكْسِبُهُ   مِنْ كُلِّ ذِي كَبِدٍ حَرَّاءَ تَكتَسِبُ

إنَّ الأجر ورغبة اكتسابه في الشطر الأول يوحي بالقافية "تكتسب"، وهي مرتبطة دلالياً، بأول البيت، وقائمة عليه، بالإضافة إلى التصريع في المصراع الأول، ومنه قول ابن سَنِي الدَّولة[4] على البسيط[5]:

وألقيتَ في قُلوبِ النَّاسِ بِغضَتَهُ   لكِنَّهُمْ قَدْ غَدَوْا فِي ذَمِّهِ فِرَقَا

إن ما يلقيه في قلوب الناس في الشطر الأول يوحي بالتنازع والبغضاء والانقسام والفرقة، وهذا ما حقق وجود القافية "فرقا".

(1) ديوان العسقلاني 175.
(2) نقد الشعر 267.
(3) الديوان 115/1.
(4) محمد بن أحمد بن يحيى بن هبة الله الدمشقي المولد، ولي القضاء في حلب ودمشق ودفن في قاسيون سنة (ـ 680 هـ)، شذرات الذهب 367/5.
(5) الوافي بالوفيات 128/2.

ب ــ **التسبيغ أو تشابه الأطراف:** هو إعادة لفظ القافية في أول البيت الذي يليه[1] إذ يرتبط البيت بأخيه ارتباطاً صوتياً، من خلال تكرار اللفظ؛ مما يحقق تماسكاً ذا بعد دلالي يجسده الشاعر بالترديد اللفظي، وهو قريب من رد العجز على الصدر إلا أنه يتجاوز وحدة البيت وأخيه وربما وحدة القصيدة كلها. وقد ورد عند شعراء العصر المملوكي، غير أنه لم يطغ على شعرهم ولم يصبح سمة شاملة لهم، إذ بلغت نسبته التقريبية (0.14) وهي نسبة ضئيلة ستكبر حين نقرنه بالتجنيس، لأننا نعد التسبيغ تجنيساً تاماً بين بيتين، ومنه قول ابن زُقّاعة على الوافر[2]:

وَصَافَحْتُ الخُزَامَ وَعُنْقُوانَا ... وَشِيحَاً ثُمَّ قَبَّلْتُ الجِدَارا[3]

جِدَارَ دِيَارِ مَنْ أَهْوَى قَدِيمَاً ... رَعَى الرَّحْمَانُ هَاتِيكَ الدِّيَارا

ارتبط البيتان صوتياً بتكرار لفظ القافية "جدار"وعزز الشاعر ذلك الارتباط الصوتي بارتباط معنوي حين وضّح جدار من يقصد، فقال "جدار من أهوى" وبذلك تعانق البيتان صوتياً ودلالياً، على الرغم من أن البيت الأول لا يفتقر إلى الثاني، وهو تام به وبدونه.

*الأنساق القافوية العمودية:

لا تعد القافية الموحَّدة في القصيدة إعلاناً صوتياً أو شكلياً، عن نهاية كل بيت فحسب، وإنما تمثل موقعاً مركزياً يشمل القصيدة أفقياً وعمودياً، على المستويين : الصوتي والدلالي. وقد لاحظنا، كما سبق، الأنساق الأفقية وتمثّلها في الشعر المملوكي، وفي مقابلها تمثّل الأنساق القافوية العمودية مركز التماسك الإيقاعي في القصيدة العربية، إذ تبدو بتناغمها مع الوزن العروضي بمثابة الإطار الشامل للمستوى الإيقاعي، وفي داخله تتلون المستويات الإيقاعية الأخرى؛ الترصيعية والتقطيعية والصوتية. وعليه، فهي لا تخرج، في النقد العربي القديم، عن المعيار والانزياح عنه، تحت عناوين وحدة القافية وحروفها وأنواعها وعيوبها وحركاتها؛ ومدى تطابق ذلك على المستوى العمودي في كل قصيدة، وارتباطه بالبنية الدلالية للقصيدة، من خلال ما تحققه القوافي الموحَّدة في القصيدة، من خلال ما تحققه القوافي الموحَّدة في القصيدة، فيما بينها من تماثل صرفي وتماثل نحوي.

*المظاهر والحدود:

يبين الإحصاء شيوع القافية المطلقة في الشعر المملوكي بنسبة تقريبية قدرها (91.66) وهي

[1] تحرير التحبير 520.
[2] الضوء اللامع 133/1.
[3] الخزامى نبت طيب الريح، واحدته خزاماة. العنق : الشجر التي تعمل منها القسيّ. والشيح :نبات سهلي يُتخذ من بعضه المكانس، وهو من الأمرار، له رائحة طيبة.

نسبة قريبة من حصيلة إبراهيم أنيس التي عممها على الشعر العربي، وبلغت نحو (90%)[1].

ولكي نفهم تلك النتيجة نشير إلى الدور الموسيقي الذي تحققه القافية المطلقة بسبب انفتاحها على حروف المد؛ فلهذه الحروف قوة موسيقية بسبب وضوحها الصوتي.

ويأتي ذلك عكس القافية المقيَّدة التي تقفل الصوت على نهاية الحروف الصامتة؛ فتحبس مجرى الهـواء، وتوقف المد الإيقاعي. يبيّن الفرق بين القافيتين نزوعَ الشعر العربي بشكل عام والمملوكي بشكل خاص إلى التكامل الإيقاعي. ومما يؤكد ذلك درجة الرتبة الموسيقية التي تحتلها نوعية القافية فـي الشـعر المملوكي؛ إذ يلاحظ أن (56.24) من القوافي هي قواف مؤسسة أو مردوفة، أي هي قـواف تحقق أعلى الدرجات الموسيقية بسبب الوضوح الصوتي الذي يحققه فيها حرف المد وحرف اللين وحـرف التأسـيس، وذلك قبل حرف الروي. يضاف إلى ذلك حرف العلة الناتج عن إشباع الصـامت والأخـير في كلمة القافية المطلقة. ومن ذلك مثلاً قصيدة علي بن غانم (737هـ)[2] من البحر الخفيف في رثاء ابن تيميَّة (ـ 728هـ). يقول في مطلعها:[3]

أيُّ حَـبْرٍ مَضَـى وأيُّ إِمَـامِ ... فُجِعَتْ فِـيهِ مِلَّـةُ الإِسْـلامِ

ابْـنُ تَيْمِـيَّةَ التَّقِـيُّ وَحِـيدُ الـدَّ ... هْـرِ مَـنْ كَـانَ شَـامَةً فِـي الشَّـآمِ

يمـتد ألف الردف في قوافي القصيدة كاملة، مما يعطي مساحة واسعة للإنشاد، ويدعمه حرف الروي المطلق. ومنه أيضاً على الوافر:[4]

شِـفَائِيَ فِـيْ وِصَـالِكَ يَـا حَبِيبِـيْ ... وَسُـقْمِي فِـيْ صُـدُودِكَ يَـا حَبِيبِـيْ

وَعَيْـنُ حَـيَاةِ رُوحِـيْ فِـي التَّجَلِّـي ... كَمَـا فِـي السِّـتْرِ مَوْتِـيْ يَـا رَقِيبِـي

يدخل حرف المد إلى القافية المردوفة في كل أبيات القصيدة. ويتجاوب مع الردف إشباع حرف الروي، مما يخلق إيقاعاً متجاوباً في القافية بمد الصوت وإكساب القصيدة درجة موسيقية متقدمة.

ويـتأكد ذلـك الاهتمام الموسيقي حين نلاحظ أن نسبة (65%) من مجموع القوافي المردوفة، تتمـيز بالـتزام حـرف مد واحد في كل أبيات القصيدة، من دون تغييره. وهذا يضفي عليها طاقة موسـيقية أكـبر من القوافي الأخرى، مما يعني القول بأن الشعر المملوكي اهتم بالقوافي الموسيقية؛ وممـا يؤكـد تلـك الـنزعة تركيز الشعر المملوكي على بعض حروف الروي وتكرارها في أكثر القصائد، ويمكن تقسيمها على الشكل التالي:

ـ الطبقة الأولى : (ر.ب.ل.ن.د) بنسبة (13.72 إلى 9.80).

---

(1) موسيقى الشعر 312.

(2) علي بن محمد بن غانم المنشئ. باشر الإنشاء ستين سنة، وحدّث بالصحيحين. شذرات الذهب 114/6.

(3) الوافي بالوفيات 31/7.

(4) ديوان عائشة الباعونية 21.

ـ الطبقة الثانية: (ت.ق.ك.أ.ف) بنسبة (5088).

لم تأت تلك النسبة مصادفة، أو بسبب كثافة حضور حروف الرتبة الأولى وقلة حضور حروف الرتبة الثانية في مفردات المعجم العربي، كما يرى إبراهيم أنيس[1] وإنما بسبب النزعة الموسيقية في الشعر المملوكي، وتناسب تلك الحروف دون غيرها مع تلك النزعة. فالطبقة الأولى تشترك فيما بينها بأنها حروف مجهورة، غير مفخمة، ومواقع نطقها قريب بعضها من بعض. فهي إما أن يكون مخرجها أسناني لثوي، أو لثوي، باستثناء الباء فهو شفوي. وفي الطبقة الثانية تلتقي الحروف بأنها شديدة، ومهموسة وغير مفخمة، وتتقارب مواقع نطقها لتوزُّعها بين الطبقي واللهوي والحلقي والحنجري، باستثناء التاء والفاء، فهما أسنانيان لثويان.

ومما يساعد على توليد الموسيقى في القافية، إضافة إلى ما سبق، تناوب الحركة والسكون في القافية. مما يدفع إلى إطلاق الصوت وامتداده. ويتوافر هذا غالباً في القافية المتواترة؛ ولذلك ينزع الشعر المملوكي إليها لتحقيق الكمال الموسيقي. وتؤكد ذلك نتيجة الإحصاء التي أثبتت أن شيوع القافية المتواترة يشكل النسبة الأولى من حيث حضورها، إذ بلغت (43.75) بينما بلغت نسبة القافية المتداركة (37.5). وهي تأتي بالدرجة الثانية، من حيث تناوب الحركة والسكون. وتأتي بالدرجة الثالثة القافيةُ المتراكبة بنسبة (18.72) وتحتل أدنى الدرجات الموسيقية.

من المظاهر البارزة في حكم القيمة الذي أطلقه النقد العربي القديم على القافية ما سمي بـ"عيوب القافية". وإذا أردنا شمول الدلالة، يمكن أن نسميها "مظاهر الخروج على القافية الموحَّدة" وذلك للإحاطة بطرفي المعادلة النقدية التي تحكّمت بحكم القيمة ذاك. وينبثق طرفا المعادلة من المعيار ــ وهو وحدة القافية ــ والانزياح عنه؛ وهو الخروج عن وحدة القافية.

وانطلاقاً من حكم القيمة ذاك يعمل الشعر على خلق تجانس صوتي لا يوقف تطور المعنى وتسلسله، مؤسساً بذلك القافية عمودياً على المبدأ نفسه الذي أُسِّسَ عليه البيت الشعري أفقياً، من حيث تجانس الصوت وتنوع المعنى. ولكي يتحقق ذلك كان على القافية أن تبنى على أمرين: التجانس الصوتي (وحدة القافية وتجانس الصوامت والصوائت فيها) والاختلاف الدلالي (تنوع المعنى)؛ ولأنه من غير الممكن أن تتحقق تلك العلاقة بين الصوت والمعنى في إطار التجانس الصوتي الكامل (المماثلة) بين قوافي القصيدة، فقد حدد النقد ذلك التجانس ببعض الحروف؛ كالروي وألف التأسيس... الخ. وبعض الحركات؛ كالمجرى والإشباع.... الخ. محاولاً بذلك الوصول إلى المقاربة بين القوافي تاركاً للمعنى مجالاً صوتياً ليتنوَّع من خلاله ويتشكَّل، بخاصة أن اللغة غير قادرة على إمداد الشعر بسيل لا نهاية له من المفردات المتماثلة صوتياً والمختلفة دلالية. إلا أن الشعر ببحثه الدائم عن تحقيق وظيفته الشعرية على المستوى الإيقاعي لجأ إلى عملية تعويضية تغني عن قصور اللغة ذاك، باعتماد القوافي المتماثلة صرفياً ونحوياً؛ لما يخلقه ذاك التماثل عمودياً من تجانس إيقاعي بين القوافي وتعزّزه من جهة التقاطعاتُ الدلالية بين القوافي، ومن جهة ثانية، البنية

---

[1] موسيقى الشعر 276.

الدلالية الكبرى للنص بشكل عام.

ووفق ذلك التصور للمعيار، وأسباب بواعثه عد الخروج، عما يمكن أن يكون موحداً في قوافي القصيدة، عيباً، ويترتب العيب على سلم الدرجات وفق عاملين: الأول: مدى تقليصه للتجانس الصوتي؛ ونضرب لذلك مثلاً الفارق بين "الإكفاء" و"الإجازة"، فالأول: اختلاف حرف الروي بين بيت وآخر في القصيدة، على أن يكون كل منهما مجانساً للآخر في المخرج، والثاني: اختلاف الروي بين البيتين بحرفين متباعدين في المخرج ولا يجانس أحدهما الآخر. والعامل الثاني: بمدى تحطيم العيب للتناسب بين قطبي النص الشعري (الصوت والمعنى)، كالإيطاء الذي يحقق التجانس الصوتي الكامل (المماثلة)؛ إلا أنه يضحي بالمعنى بتكراره، أي أنه يخل بالمعادلة القائمة بين الصوت والمعنى.

وعليه يمكننا إعادة ترتيب مظاهر الخروج عن وحدة القافية صوتياً وضرورة الاختلاف على المستوى الدلالي بشكل يشمل ما سمي بـ"عيوب القافية"، وبعض المظاهر التي أفرزت المسمَّطات والمخمَّسات، وما إلى ذلك من مظاهر الخروج المنظم والمقنن، بالإضافة إلى بعض مظاهر الخروج غير المقنن الذي بقي شاذاً ومرفوضاً، كقصائد القوافي المرسلة.

المعيار (وحدة الصوت وتنوع المعنى)	الانزياح عن المعيار (تنوع الصوت ووحدة الدلالة).
1 ـــ وحدة حروف القافية خلا الدخيل: (الروي، الوصل، الخروج، الردف، التأسيس).	*تنوع حرف الروي المقنن، مثل التسميط. *تنوع حرف الروي دون تقنين. ويكون على مستويين: *مستوى بعض الأبيات، ويسمى الإجازة والإكفاء. *مستوى القصيدة، وتسمى "مرسلة القافية". *خرق الوحدة والخروج عليها تحت اسم "سناد الردف وسناد التأسيس".
2 ـــ وحدة حركات القافية، وهي المجرى والنفاذ والحذر والإشباع والرس، وتستثنى من ذلك حركة ما قبل الروي المقيد، أي التوجيه.	*خرق الوحدة والخروج عليها تحت اسم "الإقواء والإصراف، وسناد الإشباع وسناد الحذو".
3 ـــ التنوع الدلالي.	* خرق التنوع بالتماثل، كالإيطاء.

اتساقاً مع ذلك الفهم لفاعلية القافية موسيقياً، ومع ما افترضناه من نزوع الشعر المملوكي نحو الكمال الإيقاعي، فإن خروج ذلك الشعر عن المعيار القافوي نادر، ويتركز بالدرجة الأولى في سناد التوجيه بنسبة تقريبية قدرها (25.49)، ويعدّ سناد التوجيه أدنى درجات العيوب، بل استثناه العروضيون من العيوب، كما رأينا في رقم "2" من الخطاطة.

ويعــود اســتثناؤه لخلــوه من القدرة على تحطيم الوحدة الموسيقية التي تسعى إليها القافية في معيارها الشامل.

ويأتــي ســناد الردف في الدرجة الثانية بعد سناد التوجيه، بنسبة (13.72) ويتنوع بين حروف المد وحروف اللين.

تشــكل بقية مظاهر "عيوب القافية"، في الشعر المملوكي نسباً غير ملموسة، ومن ذلك اختلاف المجــرى بكســر وضم، وهو ما سمي بالإقواء، أو اختلاف حركة الروي بكسر وفتح أو ضم وفتح، وهــو ما سمي بالإصراف. الأول أقل خروجاً عن المعيار المنشود؛ لأنه أقرب إلى وحدة الحركات وتجانســها فــي القصــيدة كلها. ومن الثاني الخروج من الضمة إلى الفتحة في قول ابن دقيق العيد (ـ702هـ) على الطويل[1]:

لَعَمْــرِيَ لَقَــدْ كَلَّفْــتُها فِــيْ مَسِــيْرِهَا	بُلُــوغَ مــدىً قَــدْ قَــلَّ فَــيْهِ احْــتِمَالُهَا
وَتَسْــأَلُنِي رِفْقــاً بِهَـــا وَبِضَــعْفِهَا	وَلَــو خَــفَّ مِــنْ شَــوْقِي أَجَبْتُ سُؤَالَهَا
وَلِلْعَــيْشِ آمَـــالٌ بِلَــيْلَى تَعَلَّقَــتْ	أَخَــافُ الْمَــنَايَا قَــبْلَ كَوْنِــيْ أَنَالُهــا

تخرج حركة المجرى في البيت الثاني عن الضمة إلى الفتحة. ومن مظاهر ذلك الخروج النادر أيضاً اختلاف حركة الدخيل ، وهو ما يسمى بـ"سناد الإشباع"، ومنه على السريع[2]:

1ـ الدَّمْــعُ هَــامٍ وَالْحَشَــى هَــائِمُ	وَالْجَفْــنُ دامٍ وَالْجَــوى دائِــمُ
2ـ يَــا مَــنَ خَــلاَ مِنْ حُسْنِهِمْ نَاظِرِي	فِــي الْقَلْــبِ مَغْــنَاكُمْ وَمَغْــنَاكُمْ
3ـ وَاللهِ مَــا سَــارَتْ بِــأَرْضِ الْحِمَى	رِكَابُــــنَا إِلاَّ ذَكَــــرْنَاكُمْ
4ـ وَلاَ سَــرَتْ مِــنْ نَحْــوِهِ نَسْــمَةٌ	إِلاَّ عَرَفْــــنَاهَا بِــــرَيَّاكُمْ[3]
5ـ سَــقَى لَيَالِيْــنَا عَلَــى حَاجِــرٍ	غَيْــــثٌ وَحَــــيَّاهَا وَحَــــيَّاكُمْ[4]
6ـ لَيَالِــياً بِالْوَصْــلِ قَضَّــيْتُها	مَاكَــــانَ أَحْلاَهــــا وَأَحْلاَكُــــمْ
7ـ أَحْبَابَــنا مَــا الْجِــزْعُ مَــا الْمُنْحَنَى	مَارَامَــــةٌ مَــــا الشِّــــعْبُ لَوْلاَكُــــمُ
8ـ مَــا قَــامَ هَــذَا الْكَــونُ إِلاَّ بِكُــمُ	وَلاَ الْوُجُــــودُ الْمَحْــــضُ إِلاَّ كُــــمُ
9ـ وَلِــيْ بِجَــرْعَاءِ الْحِمَــى شَــادِنٌ	بِقَــــتْلِ أَرْبَــــابِ الْهَــــوى عَــــالِمُ

---

[1] الديوان 186.

[2] ديوان الشاب الظريف 207.

[3] الريا: الريح الطيبة.

[4] حاجر، موضع بالقرب من زبيد، وموضع بالجيزة من مصر. معجم البلدان 197/3.

10ـ مَا القَلْبُ عَنْهُ فِي الهَوَى مائِلْ وَلَا لَهُ فِي حُبِّهِ لائِم
11ـ يَصْرِمُ حَبْلَ الوُدِّ، مَنْ مُنْصِفِيْ مِنْ صَارِمٍ فِي لَحْظِهِ صَارِمْ؟
12ـ أشْكُو إلَيْهِ مِنْهُ مَا أَلْتَقِيْ وَيْلَاهُ مِنْ خَصْمٍ هُوَ الحَاكِمْ

تَغَيرت حركة الدخيل في القصيدة من الكسرة في البيت الأول إلى الضمة في الأبيات من (2 ـــ 8) ثم عادت الكسرة إلى الأبيات (9 ـــ 12). غير أن الشاعر حاول تخفيف وقع ذلك الخروج عن المعيار ــ وهذا ما دفعنا إلى تسجيل القصيدة بكاملها ــ وذلك بعدم التبديل بين الكسرة والضمة في أبيات متقاربة أو متناوبة. بل جعل البيت الأول كسرة، كإشارة إلى حركة الدخيل في القصيدة، ثم تلاها بمجموعة مخالفة حققت تناسباً فيما بينها، وبذلك عطّل إلى حد ما إسناد الإشباع، وحافظ على الطاقة الإيقاعية التي تحققها الوحدة في حركة الدخيل.

تُمثّل تلك الخروقات خروجاً عن وحدة حركة الروي أو ما قبله، أو خروجاً عن وحدة حروف ما قبل الروي... الخ. وتتفاوت في درجة استقباحها لدى النقاد، كما رأينا؛ إلا أن أهم نقطة في معيار الوحدة هي وحدة حرف الروي؛ فالخروج عنه يخرّب أحد العناصر الهامة الأربعة في الشعر، وهو القافية. ولكن الشعر العربي قنن ذلك الخروج ليخلق منه لوناً شعرياً جديداً يبعده عن باب العيوب؛ ومن ذلك المسمَّطات التي نسج منها شعراء العصر المملوكي، كالحلي وابن نباتة وابن مكانس والباعونية وغيرهم. ولكنها لم تمثّل سمة في شعرهم؛ ففي ديوان الحلي نجد (3) مسمطات و(8) مخمسات، في حين تبلغ قصائد الديوان (242)قصيدة، أي بنسبة (4.54)، وهي نسبة ضئيلة في الشعر المملوكي، تعود إلى ــ أنّ الكثير من الشعراء لم ينظموا في هذا اللون، كالشاب الظريف، والبوصيري، وابن الوردي، والعسقلاني. ومن ذلك التسميط رجزية الحلي التي يقول فيها: [1]

دَارَتْ عَلَى الدَّوحِ سُلافُ القَطْرِ فَرَنَّحَتْ أعْطَافَهُ بِالسُّكْرِ
وَنَبَّهَ الوَرْقَ نَسِيمُ الفَجْرِ فَغَرَّدَتْ فَوْقَ الغُصون الخُضْرِ -أ-
تُغْنِي عَنِ العُودِ وَصَوْتِ الزَّمْرِ

تَبَسَّمَتْ مَبَاسِمُ الأزْهَارِ وَأشْرَقَ النُّوَّارُ بِالأنْوَارِ
وَظَلَّ عِقْدُ الطَّلِّ فِي نِثَارِ وَبَاكَرَتْهَا دِيَمُ الأمْطَارِ -ب-
فَكَلَّلَتْ تِيجَانَها بِالدُّرِّ

قَدْ أقْبَلَتْ طَلائِعُ الغُيومِ إذْ أذِنَ الشِّتَاءُ بِالقُدُومِ
فَمُذْ حَدَاهَا سَائِقُ النَّسِيمِ عَقَضَتْ رُبَى العَقِيقِ وَالغَمِيمِ -ج-
وَبَاكَرَتْ أرض دِيَارِ بَكْرِ

[1] الديوان 110.

فضلنا نقل مقطع طويل من القصيدة لنرى أولاً التنوع والتوحد معاً في حرف الروي، وثانياً ما يستتبعه من تنوع على مستوى بقية حروف القافية وحركاتها. وفي هذا المقطع نلاحظ التنوع في حركة الروي، فكل بيتين ينظمهما حرف روي مختلف[1].

ويستدعي هذا التنوع اختلاف حدود القافية وحركاتها وحروفها ونوعها. وهذا يعني العودة من جديد إلى الوحدة ضمن المجموعة الواحدة (حدود البيتين) إلا أن هذا التنوع، على مستوى القصيدة في المجموعات، دفع الشاعر إلى التعويض على مستويين: مستوى المجموعة الواحدة ومستوى القصيدة ككل. فعلى مستوى المجموعة، كانت وحدة القافية بالحدود والنوع والحروف والحركات، وعلى مستوى القصيدة، كانت بإضافة شطر بين كل مجموعة تكون فيه القافية موحَّدة بالحركات والحروف والنوع في كل القصيدة.

ويدل هذا على أن الخروج عن حرف الروي الموحَّد استتبعه خروج عن القافية في كل مستوياتها. يضاف إلى ذلك أن التنويع لم يكن اعتباطياً، بل جاء مقنناً حتى لا تفقد القافية دورها الإيقاعي، ولذلك لم يعد هذا الخروج عيباً، كالخروج المرسل، مثلما جاء في ديوان الباعونية (على البسيط)[2]:

مَـنْ لـي بِكَـتْمِ الْهَوَى وَالْحَالُ يُظْهِرُهُ ... وَالْكَـتْمُ شَـيْءٌ عَلَـى الْعُشَّـاقِ مُفْتَرَضُ
كَتَمْـتُهُ زَمَـنَاً حَـتَّى غُلِبْـتُ بِـهِ ... فَشَـاعَ مَكْـنُونُ سِـرٍّ كَـانَ مُـنْحَفِظُ

أو قول محمد بن وفا (على الطويل)[3]:

تَهَـتَّكْ وَبُـحْ وَاصْـرُخْ وَغَـنِّ بِذِكْـرِهِ ... وَعِشْ وَانْتَعِشْ، وَاطْرَبْ وَطِبْ فِي خَبَابِهِ
وَشَـاهِدْهُ جَهْـرَاً فِـي مَشَـاهِدِ سِـرِّهِ ... وَابْشِـرْ فَقَـدْ وَافَـى بِكَشْـفِ حِجَابِـهِ
وَصَـرِّحْ بِذِكْـرِهِ إِذَا كُنْـتَ تَهْـوَاهُ ... وَذَكِّـرْ بِقَلْـبٍ وَاجِـدٍ، نَـادِهِ وَاحِـدْ
وَإِنْ رُمْـتَ تَحْقِـيقَاً بِوُحْـدَةِ وَاحِـدٍ ... تجـرَّدْ لَـهُ عَـنْ كُـلِّ ثَـانٍ وَثَالِـثِ

يُلاحـظ في المقطعين تنوّع حرف الروي، مما لا يحقق حداً من التجانس، وهذا يعمّق الخروج عـن الوحـدة الإيقاعية؛ ولذلك فهو من العيوب الشديدة، ونادر الوقوع في الشعر المملوكي. فالضاد والظـاء في المقطع الأول حرفان مختلفان في الصفات، الأول: شديد، مجهور، مفخم أسناني لثوي، والثانـي رخـو مجهـور مفخم، أسناني. في حين تتجانس في المقطع الثاني الباء والدال، فهما من الحـروف الشـديدة المجهورة من غير تفخيم، ويختلفان في المخرج، وهما غير متجانسين مع الثاء

(1) ورد حرف روي واحد في المجموعتين (أ و ب) موحداً بالمصادفة فقط.
(2) الديوان 2.
(3) الديوان 35.

لرخاوته من غير تفخيم، وأسناني المخرج.

التزم الشاعر بحرف الذال قبل حرف الروي في البيتين: الثاني والثالث، على الرغم من عدم إلزامهما له ولاشك أن ذلك يساعد على تعميق المعيار الإيقاعي المنشود.

وقد يلتزم الشاعر بما لا يلزم في كامل القصيدة، كالتزام الحلي بحرف الباء في كل أبيات القصيدة المستهلّة على الرمل[1]:

أنِفَ الْخَمَّارُ مِنْ فَرْطِ خِبَاهَا وَرَأَى الصَّوْنَ احْتِكَارًا فَسَبَاهَا

إلا أن أغلب لزوم ما لا يلزم في الشعر المملوكي يقع في أبيات متفرقة من القصيدة، كما أن أغلبه لا يتجاوز الحرف أو الحرفين، وقد بلغت نسبته (14.52)، أما التزام الشاعر بكلمة الروي كاملة، فهو نادر ومتفرق، ومن ذلك على الطويل[2].

كَفَى الْبَدْرَ حُسْنًا أَنْ يُقَالَ نَظِيرُهَا فَيَزْهُو، وَلكِنَّا بِذَاكَ نَضِيرُهَا

وَحَسْبُ غُصُونِ الْبَانِ أَنَّ قَوَامَهَا يُقَاسُ بِهِ مَيَّادُهَا وَنَضِيرُهَا

التزم الشاعر بتكرار كلمة الروي في بيتين تاليين مع اختلاف المعنى. وهي صفة نادرة الحدوث على مستوى أكبر من البيتين، لأنها تخرج الشاعر إلى التكلف والبحث عن الوحدات الصوتية، دون الالتفات إلى مناسبتها الدلالية، وبالتالي فإنها تأتي بالعيب من حيث أراد الشاعر الحسن.

نوجز القول في نهاية البحث بأن القافية تهدف إلى دفع النص لتحقيق تكامل موسيقي مع بقية العناصر الموسيقية الأخرى، وتعمل ذلك في فضاء النص أفقياً من خلال ما أسميناه بالأنساق القافوية الأفقية، وعمودياً من خلال الأنساق القافوية العمودية. وفي إطار تلك الغاية تساهم القافية في بناء القصيدة صوتياً ودلالياً وفق معيار بحث الشعر عن تماثل الصوت واختلاف المعنى انسجاماً مع منهج بناء البيت الشعري ذي المسارين: الرجعي (الصوتي) والطولي (الدلالي).

وعليه فإن مدى الالتزام بذلك المعيار في الشعر، إن كان على مستوى الأنساق القافوية الأفقية أو العمودية، يكشف عن مدى نزوع الشعر إلى تكثيف مستوى الإيقاع، وإبرازه، وهذا ما لاحظناه في قراءتنا التطبيقية/ الإحصائية لأنموذج من الشعر المملوكي؛ فقد وجدنا فيه شيوع القافية المطلقة قياساً إلى القافية المقيَّدة لما تحققه الأولى من دور إيقاعي في القصيدة بسبب انفتاحها على حروف المد. ويدعم ذلك سيطرة القوافي المؤسسة والمردوفة، وهي قواف تحقق درجة عالية من الوضوح الصوتي، بالإضافة إلى أن نسبة (65%) من القوافي المردوفة تتميز بالتزام حرف مد واحد. ويدعم ذلك النزوع الموسيقي أيضاً الحضور المكثف للقافية المتواترة، وهي ذات طبيعة موسيقية بسبب

(1) الديوان 523.
(2) ديوان الحلي 73.

تـناوب الحـركة والسكون فيها، مما يدفع إلى إطلاق الصوت وامتداده. ويتكامل ذلك كله مع ندرة خروج الشعر المملوكي عن المعيار القافوي المحقق للتجانس الصوتي والاختلاف الدلالي، بالإضافة إلـى أن أنـواع العـيوب المتحققة في ذلك الشعر تحتل أدنى الدرجات من حيث قدرتها على كسر الوحـدة الموسـيقية؛ وهـي سـناد التوجيه الذي استثناه العروضيون من العيوب، ثم سناد الردف، وبدرجة متدنية الإقواء، فالإصراف، ثم اختلاف حركة الدخيل وسناد الحذو.

❑

■ المصادر والمراجع:

(1)ـ الأعـلام، قاموس تراجم، خير الدين الزركلي، ط/5، دار العلم للملايين، بيروت 1980.

(2)ـ أعـلام النـبلاء بـتاريخ حلب الشهباء: محمد راغب الطباخ، ط/1، حلب 1923م.

(3)ـ بنـية اللغـة الشعرية: جان كوهن. تر: محمد الولـي ومحمـد العمـري. ط/1، دار توبقال، المغرب 1986م.

(4)ـ تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن: ابن أبي الإصبع المصري، تح: حفني شرف، القاهرة 1963م.

(5)ـ ديوان الباعونية، عائشة: مخطوط رقم 734ق، دار الوثائق، الخزانة العامة. الرباط.

(6)ـ ديـوان التلمسـاني، عفـيف الدين: تح:يوسف زيدان، أخبار اليوم، مصر 1990م.

(7)ـ ديـوان الحلـي، صـفي الدين: دار صادر ـ بيروت.

(8)ـ ديوان ابن خطيب داريا: مخطوط رقم 25 دار الوثائق، الخزانة العامة. الرباط.

(9)ـ ديوان ابن دقيق الغيد: تح: علي صافي حسين، دار المعارف، القاهرة.

(10)ـ ديـوان الشـاب الظـريف: تح: شاكر هادي شاكر، ط/1، بيروت 1985.

(11)ـ ديوان العسقلاني، ابن حجر: شهاب الدين أبو عمرو، ط/2، بيروت 1988م.

(12)ـ ديـوان ابن نباتة المصري: دار إحياء التراث العربي، لبنان.

(13)ـ ديـوان ابن الوردي، عمر بن المظفر: ط/1، القسطنطينية 1400هـ.

(14)ـ ديوان أبو الوفا، محمد: مخطوط رقم 1390، ج/4. خزانة القرويين، فاس. المغرب.

(15)ـ سـر الفصاحة: ابن سنان الخفاجي، تح: عبد المتعال الصعيدي، القاهرة 1952.

(16)ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب: ابن العماد الحنبلي. المكتب التجاري، بيروت.

(17)ـ الضـوء اللامـع لأهل القرن التاسع: محمد السخاوي، بيروت.

(18)ـ العمـدة في صناعة الشعر ونقده: الحسن بن رشيق، محيي الدين عبد الحميد، ط/5، بيروت 1981.

(19)ـ عناصـر الوحـدة والـربط فـي الشـعر الجاهلي:سعيد الأيوبي، مكتبة المعارف، الرباط، 1986م.

(20)ـ لسـان العـرب: ابـن منظور، دار صادر، بيروت.

(21)ـ المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: ضياء الديـن بن الأثير، تح: محيي الدين عبد الحميد، القاهرة 1939م.

(22)ـ المخـتار من شعر علم الدين المحيوي: أحمد نسيم، دار الكتب المصرية.

(23)ـ مطالعـات فـي الشعر المملوكي والعثماني: بكـري شـيخ أمين، ط/2، دار الآفاق، بيروت 1979م.

(24)ـ معجم البلدان: ياقوت الحموي، ط/1، مصر 1906م.

(25)ـ مفتاح العلوم: أبو يعقوب السكاكي شرح نعيم زرزور، بيروت 1983م.

(26)ـ منهاج البلغاء وسراج الأدباء: حازم القرطاجني، تح: محمد الحبيب الخوجه، ط/2، بيروت 1981م.

(27)ـ المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي: ابن تغري بردي، تح: أحمد يوسف نجاتي، مصر 1956م.

(28)ـ موسيقى الشعر العربي: شكري عياد، دار المعرفة، القاهرة 1968م.

(29)ـ الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء: محمد المرزباني، اعتناء محب الدين الخطيب، ط/2، القاهرة 1985م.

(30)ـ نهاية الأرب في فنون الأدب: أحمد النويري: وزارة الثقافة، القاهرة.

(31)ـ نقد الشعر: قدامة بن جعفر، تح: كمال مصطفى. مصر 1975م.

(32)ـ الوافي بالوفيات: خليل الصفدي، تح: ديدرينغ. وزارة المعارف. اسطانبول 1949م.

الطريقة البرهانية الدسوقية الشاذلية

المواطنة و التأصيل

مقاربة توصيفية لتحديد فاعلية التراث الروحي

د. مزاري شارف

تحاول هذه المداخلة أن تباشر مهمة التنقيب في الفكر الصوفي والعناية به في البحث العلمي، لأن الاهتمام بدراسة أدبية الخطاب الصوفي -في أدبنا العربي- اهتمام حديث شغل المهتمين بحقل التصوف فاندفعوا للكتابة من حول هذا المعطى الفكري "قراءةً وتنظيراً" لأن نصيته (Texalite) بكلياتها الغيبية والأدبية والجمالية تشكل حضوراً دلالياً في الوعي الفلسفي والديني والنقدي.

ولعل ما يميز حضورها هذا هو نوعية الأسئلة التي تثيرها بوصفها مرجعية أدبية غامضة، الأمر الذي يجعلها خاضعة دوماً للبحث فظهرت رسائل جامعية تصوّب الظاهرة. ويمكن أن نحيل في هذا الشأن إلى الأمير عبد القادر الجزائري نموذجاً. كما شكل الشعر العربي المعاصر وبخاصة شعر التفعيلة نواة لهذه الظاهرة.

كما تسعى هذه المداخلة إلى أن تضع بين أيدي الباحثين والدراسين توصيفة شاملة لإحدى الطرق الصوفية الجاثمة على تقطيع جغرافي كبير من عالمنا الذي نحيا ونعني بها "الطريقة البرهانية" وهي طريقة متأصلة في تراثنا العربي الصوفي، لما لها من رباطات تحيلها على الفحوى السماوي، ولأنها تستمد أصولها من مرجعية إعلائية إسلامية وفي طليعتها المتن القرآني العظيم.

والواقع أن أكثر الناس -في زماننا هذا- تدور في أذهانهم تساؤلات وافتراضات تجاه هذه الطرق.

وهم من منظور هذه التساؤلات نفترض أنهم ينقسمون إلى أقسام:

فمنهم من تقوده حيرته وقصور إدراكه ومحدودية وعيه إلى إنكار الطرق وعدم الاعتراف برجالاتها جملة وتفصيلاً. فالتصوف كموقف نجد (بعضهم يدينونه ويهاجمونه بضراوة وعنف)1.

ومــنهم صــنف آخــر: لا يمانع ويرى أن أمر الطرق مشروع وهو من الدين، بحكم مرجعيته الدينية الخالصة، حيث (يقفون إلى جانبه أو يدافعون عنه باستماتة وتعصب)2.

ويذكر أن نوعاً آخر (يجاري الناس فيقصدهم عند الحاجة إليهم وينأى عنهم حين يذهب عنه ما مسّه من ضر أو أصابه من شر)3.

وموقف آخر يرى أن في الطريقة قيوداً ومثبطات تشي بها الأوراد الطوال المخصوصة، والتي تميز كل طريقة عن سائر الطرق، الأمر الذي يبعث على القلق والحيرة والاضطراب ويفضي إلى صعوبة تحملّها أو التقييد بها.

وهــناك آراء اســتهدفت اعتــبار تراثــنا الصوفي ضرباً من البدع وجنساً من التخريف تدفع بصاحبها نحو الانزلاق محققة لآية "وجعلوا لله أنداداً ليضلوا عن سبيله"4 وآخرون يرون أنها مفرّقة بين أعضاء جسد واحد يجب أن يشد بعضه بعضاً ويتألم سائره لألم جزء واحد منه)5.

وهــناك رؤية تكاد تكون إجماعاً، فحواها: أنه إذا كانت كل الطرق تستمد هويتها من المصادر الإسلامية، فلم لا نختصر المسافة ونرتمي في أحضان هذه المصادر دون اللجوء إلى عنت الوساطة وفرط الوصال.

غير أن أتباع الطريقة البرهانية ومريديها يرون أن أصحاب هذه الآراء جميعاً (لم يحالفهم الحظ ولــم تشــملهم العناية الإلهية فيكونوا من أهل الاصطفاء الذين اختصهم الله بالمعرفة وأتحفهم بالعلم وأودع فــي قلوبهم أنوار الهداية)6 ونجد -للأمير عبد القادر الجزائري الصوفي- رأياً يردّ به على من يرون أن الطرق مجرد بدع فيقول: (وأهل طريقتنا رضي الله عنهم ما ادعوا الإتيان بشيء جديد في الدين وإنما ادعوا الفهم الجديد في الدين التليد)7.

إن مفهــوم الطــريقة -مــن جانــبه المعجمي- يعني الطريق إلى الله أو هو الصراط المستقيم الموصــل إلى قربه ورضوانه. وهي من هذه الوجهة تغتذي مسوّغاً دينياً يتماس في طرحاته مع ما أقرته الشريعة الإسلامية.

ولعل تسويغهم ضرورة التمسك بالطريقة، وحاجة المريد إليها يكمن في العاملين الآتيين:

1-إن دائرة السوء مضروبة عليهم، وعلى رأسهم إبليس عدو الإنسان اللدود والذي يتربص به الدوائر أينما حلّ وارتحل.

ولطالمــا حدثتــنا الآيات القرآنية عن هذه السّطوة وهذا الغدر والمكر والإغواء. وفي هذا نُلغي قوله تعالى: (قال فبعزتك لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين)8. ويقول الرسول (ص): "إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم"9.

2-إن هناك منازل عليا يتسامى إليها المتحابون تدعى "منازل المقربين" لها قنوات مخصوصة والــتزامات معيــنة تحكمها وتوجهها. وفي هذا المضمار يرى أهل الطريقة البرهانية "أن لله عباداً اختصــهّم برحمته وأحلهم في أعلى منازل القرب والاتصال وجعلهم واسطة في كل خير يصل إلى

أمة خير البشر (ص) واصطفاهم لخدمة الدين ومحاربة إبليس اللعين. وفضلهم على الأمة مشهود وظلهم الوارف على سائر أعمالها ممدود، هم ماء الحياة لأعلى الهمم ونور الهدى لخير الأمم:

فـبذكرهم وحديـثهمو المسـك يفـوح وينتشـر

وبقـاع الأرض لفقدهـم تبكـي ويـرق لهـا الحجـر(10).

وفـي هـذا السياق نلفي لهم تفسيراً جديراً بالمتابعة، وهو أن (خيار الأمة الذين تعلقوا بمحبتهم والتمسـوا مـن الله الرحمة بذكرهم واقتبسوا من أنوارهم واغترفوا من بحار فيوضاتهم وأسرارهم وصفوة الصفوة منهم هم السبع المثاني؟! الذين أتاهم الله لنبيه استجابة للطلب ومناً منه تبارك وتعالى بما أعطى ووهب(11).

غـير أن التفسـير الذي عليه الجمهور هو أنها فاتحة الكتاب، لأنها سبع آيات من وجهة ولأنها تثنى في الصلوات من وجهة أخرى.

وإذا كانـت الـنظرة في هذا التفسير* قائمة على المرجعية التفسيرية التي تنهض على الظاهر اللفظي المدعوم بالمقاربات البعيدة عن التأويل والافتراضية فإنها غير ذلك في مقام التفسير الصوفي لـدى الطريقة البرهانية، حيث تفسيرهم للسبع المثاني ينحصر في مقطع (أنعمت عليهم) وهي إشارة إلـى السبع المثاني المرموزين في آيات، كل آية منها أول سورة وكل آية ذات حرفين أولهما الحاء والثانـي المـيم، وهـذه السـور في الترتيب يأتي بعضها بعد الآخر، فالثلاثة الأولى منها (تثليث) والأربعة (تربيع)12.

إلـى أن يصـل بهم تفسيرهم إلى أن القصد من السبع الثاني ضمن التربيع هم أقطاب الطريقة والذيـن مـن بيـنهم، سيدي إبراهيم الدسوقي صاحب الطريقة البرهانية التي نحن بصدد مدارستها وتقديمها حالاً.

وقبل ذلك لا بد من الوقوف على إشكالية مصطلح التصوف، وأيضاً لا بد من الإشارة إلى كبار المشايخ وأئمة التصوف.

(إن الاهتمام بالتصوف قديم تناوله المؤرخون والعلماء العرب والمسلمون، وقائمتهم طويلة، من مشـاهيرهم: السـراج الطوسـي، والكلابـاذي والقشيري... الخ، كما ألف فيه الفلاسفة كابن سينا والغزالي وابن خلدون: وتجادل فيه الفقهاء والمتكلمون. هذا بالإضافة إلى أعمال بعض المستشرقين كنيكلسون وماسينيون، وغيرهما كثير)13.

ويمكـن أن نحيل في هذا الشأن إلى الوعي المبكر الذي أبداه مفكرونا وأدباؤنا والمشتغلون في الفكر العربي أدبه وتاريخه، نحو الفكر الصوفي بحيث تناولوه بالدراسة وألفوا فيه الكثير، ولهم آراء مخـتلفة تصـوبه، من ذلك نجد الغزالي عند تناوله لظاهرة تتصل بالفكر الإسلامي فإنه يفصل فيها. فمـثلاً هـو يـتحدث عن أصناف طالبين للحق نجده (يقسمهم إلى أربع فرق: المتكلمون، والباطنية، والفلاسفة، ثم الصوفية)14.

أمــا مــا يتعلق بإشكالية مفهوم التصوف فإنه -في عرف العامة- مستمد من الصوف ذلك لأن أهــل الذكــر كــانوا يلبسونه. ولو كان هذا لكانت البهائم أولى بهذا الاسم. وعند بعضهم مستمد من الصــف بمعنى كانوا يتصففون في حلقات الذكر. وغير هذا، قيل هو مشتق من الصفة. والصفة هم أصحاب النبي (ص) كما جاء في الأثر.

وهــناك تعــريفات كثــيرة منها تعريف الجنيد حيث يقول (التصوف حفظ الأوقات)15 أما ابن الجــوزي فــيعرفه بأنه (الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهراً وباطناً)16 أما الجرجاني فيعرفه بقوله (التصــوف الوقــوف مع الآداب الشرعية ظاهراً فيرى حكمها من الظاهر في الباطن، وباطناً فيرى حكمها من الباطن في الظاهر فيحصل للمتأدب بالحكمين كمال)17.

وهناك تعريف يرقى إلى رؤية فلسفية يضيفه ابن الجوزي (التصوف معنى لا صورة)، ومعنى هــذا أن جــزءاً من التصوف يكون باطنه خفياً فإن أصحابه كانوا أهل رياضة وزهد وأما الصورة فيقصد بها الشكل الخارجي وتعني عندهم: "أصحاب الخرق".

وللبرهانيين تفسيرهم الخاص للكلمة فهم يقولون: (عمل النبي (ص) نسبان: نسب جسدي واسمه النســب المؤيــد، ونســب المحبة وسماه الشرف الرفيع... والصوفية يتكبدون المشاق في حب النبي (ص)... قــال (ص) وشــوقي إلــى إخواني الذين يأتون من بعدي) سأله الصحابة: أو لم نكن نحن إخوانــك يــا رسول الله؟ قال أنتم أصحابي. وقال: طوبى لمن رآني وآمن بي ثم طوبى ثم طوبى لمن لم يرني وآمن بي.

فالنســب هذا اسمه المحبة... فأهل الله معناه: أهل الاشتغال بالله... فكل من اشتغل بالله في ليله ونهــاره وتــرقى في مراتب الذكر من ذكر لسان لذكر قلب لذكر اصطلام فيدخل في النسب الرفيع. فالمتصوف مثل موسى مستعجل قال تعالى: "وعجلت إليك رب لترضى18.

أمــا كــبار المشايخ وأئمة التصوف فهم أقطاب أربعة وعنهم تفرعت أغلب الطرق* والزوايا المنتشرة في العالم الآن، ولهم شهرة واسعة استقطبت الأتباع والمريدين الروحانيين وهم:

1-سـيدي عــبد القادر الجيلاني المولود سنة 470هـ ونسبه الشريف ينتهي إلى سيدنا الحسن السبط بن علي (كرم الله وجهه) وتعرف طريقته بالقادرية توفي سنة 561 ببغداد.

2-سـيدي أحمــد الرفاعي المولود سنة 512هــ في قرية حسن بالبطائح وسط العراق وينتهي نســبه الشــريف إلى مولانا الإمام حسن بن علي كرم الله وجهه من ناحية أمه، توفي سنة 570 هــ.

3-سـيدي أحمــد البدوي ولد بفاس سنة 596هــ وفيها نشأ تنشئة دينية خالصة يقال (إن ميوله إلى الزهد أخذ يظهر منذ نعومة أظفاره حتى لقبه قومه في طفولته بالزاهد)19 ينهي نسبه إلــى الحســين بــن علي كرم الله وجهه، يقال هاجر أجداده الحجاز وانتقلوا إلى المغرب الأقصى أيام الحجاج بن يوسف الثقفي، توفي ودفن بطانطا بمصر.

4-أما شيخ الطريقة البرهانية والتي نحن بصدد الحديث عنها -فهو سيدي إبراهيم الدسوقي من مواليد سنة 633هـ و (هو العارف بالله إبراهيم الدسوقي الهاشمي الشافعي القرشي توفي سنة 676هـ، كان في منزلته كالإمامين الشاذلي* والبدوي في ذيوع الصيت وبعد الشهرة، إذ كان مثلهما شيخ طريقة تنتسب إليه وتعرف باسم البرهانية، كما كان يقوم على الجمع بين الشريعة والحقيقة)20 وضريحه الآن وسط مدينة يطلق عليها الدسوق بمصر وهو المكني بأبي الشرفين لأن نسبه من ناحية أبيه ينتهي إلى سيدنا الحسين ومن ناحية أمه إلى سيدنا الحسن بن سيدنا علي كرم الله وجهه، يضاف إلى ذلك أنه ابن أخت سيدي أبي الحسن الشاذلي.

وهو إمام شريعة وحقيقة، إذ قام بشرح متن سيدي خليل في الفقه، وهو القائل من لم يتشرع لم يتحقق" حتى اغتدت نظرية قائمة بذاتها في التصوف.

إذ (هو من أجلاء مشايخ الفقراء أصحاب الخرق، وكان من صدور المقربين وكان صاحب مقامات ظاهرة ومقامات فاخرة ومآثر ظاهرة... له المعراج الأعلى في المعارف والمنهاج الأسنى في الحقائق... وهو أحد من أظهره الله عز وجل إلى الوجود وأبرزه رحمة للخلق وأوقع له القبول التام عند الخاص والعام أظهر على يديه العجائب وصومه في المهد، وله كلام كثير على لسان أهل الطريقة)21.

والشيخ إبراهيم الدسوقي يعتبر قطباً في زمانه.

وفي هذا المساق يذكر الشيخ محيي الدين بن عربي في باب "ذكر أصحاب مراتب الولاية" قوله:

(فمنهم رضي الله عنهم الأقطاب وهم الجامعون للأحوال والمقامات بالأصالة أو النيابة، وقد يتسعون في هذا الإطلاق فيسمون قطباً كل من دار عليه مقام ما من المقامات وانفرد به في زمانه على أبناء جنسه. ولكن اللقب المصطلح على أن يكون لهم هذا الاسم مطلقاً من غير إضافة لا يكون منهم في الزمان إلا واحد، وهو الغوث وهو من المقربين وهو سيد الجماعة في زمانه)22.

وله كتاب مشهور يسمى "جوهرة الدسوقي" يعتبر المرجع الأول الآن بالنسبة لأتباع الطريقة، إذ منه يستلهمون خطواتهم الأولى في التصوف يقع في 132 صفحة وهو كتاب منير من كلام القطب الكبير أبي العينين إبراهيم الدسوقي القرشي من أعطي العلم الشرعي والحقيقي ضمّنه بعض آداب المريد ونصائح ومواعظ وقصائد. وذلك كله بما فتح الله عليه من فتوح الغيب من رياضة النفس في حظيرة القدس.

وإليكم نموذج من كلامه منقول من كتاب الجوهرة المذكور:

يقول (أما بعد: فإن العبد الفقير إلى الله تعالى إبراهيم الدسوقي اختار الله سبحانه وتعالى في أن الولد يسلك طريق النسك على كتاب الله العزيز وسنة نبيه الكريم وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والحج

إلى بيت الله الحرام والقيام بالفرائض المفروضة والسنن المسنونة والشرائع المشروعة) وهذا يعكس جلياً مقولته " من لم يتشرع لم يتحقق". وفي معرض حديثه عن علاقة المريد بشيخه يقول (وللمريد مع شيخه الأدب وحسن الطلب والتسليم للشيخ وأن لا يتكلم إلا بدستوره ويقول (يقول الله تعالى في حديث قدسي: من أتاني ماشياً أتيته هرولة ومن تقرب مني شبراً تقربت منه ذراعاً ومن تقرب إلي ذراعاً تقربت إليه باعاً. إن الحسنات يذهبن السيئات ذلك ذكرى للذاكرين).

وفي الفقرة الموالية يشير إلى صنف من الناس يتظاهر بالتمسك بالطريقة ويأتي أورادها ويلتزم بها فيقول:

(ألا قل لمن يدعي حبنا — ويزعم أن الهوى قد علق
فلو كان فيما ادعى صادقاً — لكان على الغصن بعض الورق
فأين النحول وأين الذبول — وأين الغرام وأين القلق
وأين الخشوع وأين الدموع — وأين الركوع وأين الأرق).

وقال الأستاذ برهان الملة والدين كما يسمونه (فمن كان من أولادي كان متشرعاً متحققاً نظيفاً عفيفاً وشريفاً شرَّفه الكتاب العزيز، قال تعالى: (إن أكرمكم عند الله أتقاكم).

وفي مجال الموعظة يخاطب مريديه قائلاً (اسمع يا عديم العقل والرشاد يا كثير الجهل والعناد أما تعلم إن ربك لبالمرصاد. يا من يغلق دون خلقه الأبواب يا من يخلو بالمعصية والفساد، أما تخشى من العذاب وسوء المنقلب والحساب وتنحدر من هذه الدار فإنها دار ذهاب، ومصيرها إلى الخراب).

وفي مجال الوعظ دائماً نلفيه يقول: (واعبد الله وتوكل على الله واقبل وع، واسمع وعظي وفعلي. يا مصلي إن كنت تصلي فاعتدل، واصلح صلاتك وركوعك وسجودك وكذلك الضوء فأحسنه و لا تستعجل ولا تحك قدماً بقدم ولا ترفع رأسه، ولا تتململ وتأدب بين يدي الله ولا تصل وفي بطنك شبهة أو حرام واستغفر كأنك تنظر ربك فإذا لم تنظره فإنه ينظرك.. اقرأ القرآن تؤت بكل حسنة عشراً. واعبد الله العظيم لك أحرى، واتقه سراً وجهراً تسعد دنيا وأخرى).

ويقول في موقف آخر من نفس الكتاب (أما بعد فإن العبد الفقير إلى الله إبراهيم الدسوقي القرشي استخار الله تعالى في أن الولد يلبس الخرقة النظيفة الخفيفة على كتاب الله وسنة رسوله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة والحج إلى بيت الله الحرام قال رسول الله (ص) أتيتكم بشريعة نقية بيضاء لم يأت بها نبي قبلي لو كان أخي موسى في زماني ما وسعه إلا اتباعي).

ثم يصف الجنة التي بوأها الخالق لعباده الصالحين فيقول (إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة. رزقهم فيها بكرة وعشية. ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر... فيها ما تشتهيه الأنفس وتلذ الأعين.. وما يلقاها إلا الذين صبروا وما يلقاها إلا ذو حظ عظيم... اصبر وما صبرك إلا بالله. ولئن صبرتم لهو خير للصابرين... الصبر على الطاعة خير

من أن يلقى في النار ساعة. وقال بعضهم:

سأصبر حتى يعجز الصبر عن صبري — وأصبر حتى يأذن الله في أمري

وأصبر حتى يعلم الصبر أنني — صبرت على شيء أمر من الصبر).

وفي الكتاب نفسه يقول (وصيتي إليكم يا أولادي عليكم بخدمة ذي الجلال والإكرام وعظيم الشأن الحنان المنان.. فإن من قصده ووحده وعبده وسجد له وعظمه ورجع إليه وصالحه بدل سيئاته حسنات وغفر لهم الذنوب والزلات)23.

ومن كلامه المضمن في مجلة الجوهرة البرهانية التي تصدر في مقر الطريقة بالخرطوم وفي عددها الأول نجد قوله: (من لم يكن مجتهداً في بدايته لا يفلح له مريد، إن نام نام مريده، وإن قام قام مريده وإن أمر الناس بالعبادة وهو بطال أو ثوبهم عن الباطل وهو يفعله ضحكوا عليه ولم يسمعوا منه...

وينصح المريد قائلاً (يجب على المريد ألا يتكلم قط إلا بدستوري شيخه إن كان جسمه حاضراً، وإن كان غائباً يستأذنه بالقلب، وذلك حتى يترقى إلى الوصول إلى هذا المقام في حق ربه عز وجل فإن الشيخ إذا رأى المريد يراعيه هذه المراعاة رباه بلطيف الشراب وأسقاه من ماء التربية ولاحظه بالسر المعنوي الإلهي)24.

توفي الشيخ إبراهيم الدسوقي رحمه الله سنة 676هـ.

وبعده ظهر حفيد لأبي حسن الشاذلي يسمى: أبو المواهب الشاذلي. هذا أخذ الطريقة وسافر بها إلى المغرب حيث التقى بالشيخ سيدي أحمد زروق المغربي، ويعتبر أول من أخذ عنه الطريقة ممزوجة (الطريقة البرهانية الدسوقية الشاذلية).

سافر إلى السودان فانتقلت الطريقة معه، وأخذها عنه أبو دنانة... ثم الشيخ فضل وامتدت الطريقة منه إلى الشيخ محمد عثمان عبده البرهاني، عن طريق أجداده ويرجع له الفضل في إحياء الطريقة البرهانية، وهو المكنى بسيدي فخر الدين المولود بالسودان سنة 1902 وظهر على يديه فتح عظيم لهذه الطريقة بحيث انتشرت في ربوع العالم في السودان ومصر ودول الخليج وفرنسا وإيطاليا وألمانيا وكندا وأمريكا، وله ديوان شعري اسمه "بطائن الأسرار". يتكون من خمسة أجزاء استفتحه بهذه الأبيات.

فخذوا الكتاب بقوة وعزيمة — ودعوا الذي عن قولنا يتعامى

المنهج المضمون قد أمليته — ذا كتابي فاحذروا الأوهاما

فخذوا كتابي مثلما الراوي روى — عضّوا عليه تلقنوا الإلهاما

وقد قال في إحدى قصائده المقتبسة من الديوان:

هنيئاً لمن أم الحمى وبي احتمى | هنيئاً لمن يسقى رحيق طريقتي
ومنهجي القرآني والله وجهتي | وعلمي كنز في قلوب أحبتي
فشأني تأليف القلوب وجمعها | وسائل غيري في الحقيقة ما فتي

وإذا جئنا إلى نسبه الشريف نجده (من ناحية أبيه ينتهي إلى سيدنا الحسين ابن السيدة فاطمة الزهراء بنت رسول الله (ص) وهو غوث زمانه القطب الفرد الجامع الكبير المالكي المذهب، التحق بالرفيق الأعلى في الحادي والعشرين من جمادى الثانية سنة 1403 الموافق للرابع أبريل 1983، وله مقام كبير في ساحة مجسد الزاوية، يزار الآن ويحتفل بذكراه كل سنة، ويأتيه المريدون من كل أنحاء العالم أفواجاً وخاصة في مناسبة المولد النبوي الشريف. (رحمه الله).

وهذا هو نسبه الشريف وهو منقول من نسب السيد حسن بن إدريس مستمد من النسخة الأصلية التي نقلها السيد المرشد بلعالية محمد مرشد الطريقة البرهانية الدسوقية الشاذلية:

فهو رضي الله عنه السيد/ **محمد** بن السيد/ **عثمان** بن السيدة **آسيا** بنت السيدة **كلثومة** بنت السيدة **تكة** بنت السيد/ **موسى** بن السيد/ **عالم** بن السيد/ **خضر** بن السيد **علي** بن السيد/ **نصر الله** بن السيد/ **موسى** بن السيد/ **عيسى** بن السيد/ **شريف** بن السيد/ **يوسف** بن السيد/ **عرك الدين** بن السيد/ **نصر الدين** بن السيد/ **سراج الدين** بن السيد/ **عون** بن السيد/ **هوبر** بن السيد/ **حسين** بن السيد/ **نصر الدين** بن السيد/ **قيس** بن السيد/ **نافع** بن السيد/ **قاسم** بن السيد/ **عمر** بن السيد/ **عمران** بن السيد/ **نور الدين** بن السيد/ **مفرج** بن السيد/ **الحسين** بن السيد/ **إبراهيم** بن السيد/ **محمد** بن السيد/ **أبي بكر** بن السيد/ **إسماعيل** (ساكن فاس) بن السيد/ **عمر** بن السيد/ **علي** بن السيد/ **عثمان** بن السيد/ **حسين** بن السيد/ **محمد** بن السيد/ **موسى** بن السيد/ **يحيى** بن السيد/ **عيسى** بن السيد الإمام/ **حسن الخالص** الملقب بالحسن العسكري/ بن السيد/ الإمام **علي الهادي** بن السيد/ الإمام **محمد الجواد** بن السيد الإمام **علي الرضى** بن السيد الإمام/ **موسى الكاظم** بن السيد/ الإمام **جعفر الصادق** بن السيد/ الإمام **محمد الباقر** بن السيد/ الإمام **علي زين العابدين** بن سيدنا الإمام/ **الحسين** بن السيدة **فاطمة الزهراء** بنت سيدنا **ومولانا رسول الله صلى الله عليه وسلم.**

ثم جاء من بعده ابنه الشيخ إبراهيم عبده البرهاني بتزكية من أبيه سيدي فخر الدين إذ قال فيه:

من كمال العطاء من فيض وهب | أيها الناس جاءكم إبراهيم
ما غير إبراهيم ذو حمى | وبه يلذ المحتمى والرامي

وهي طريقة منتشرة في دول كثيرة من العالم، كما لها مجلات خاصة بها تصدر في لندن بعنوان "BURHANI BULLETIN" ، "برهان بلاغ"، وأخرى بميونيخ بألمانيا ومقرها بهذا العنوان:

TARIKA BURHANIA
SCHWINDSTR. IA
D-8000 MUNCHEN 40

ولها مقرات أخرى في كندا وفي فرنسا وإيطاليا وغيرها.

وأما مقر الطريقة البرهانية الدسوقية الشاذلية فهو: أبناء الشيخ محمد عثمان عبده البرهاني: ص. ب 1114 الخرطوم. ت 41413.

ومقرها الرئيسي بالجمهورية العربية المتحدة، دار سيدي إبراهيم الدسوقي- عمارة مولانا الإمام الحسين مدخل 1 شقة رقم 1. ت 908761.

أما في الجزائر فمقر الطريقة البرهانية يقع في مدينة سعيدة بإشراف الشيخ بسايح محمد الذي أخذ الاعتماد بتاريخ 1991/12/22 وهي تقوم بنشاطها أسبوعياً في المواسم الدينية والمناسبات الوطنية.

أما أوراد* الطريقة فهي مجموعة في كتيب صغير بعنوان "مجموعة أوراد الطريقة البرهانية الدسوقية الشاذلية، أبناء الشيخ محمد عثمان عبده البرهاني"، وهو مطبوع بأعداد وفيرة لدى مقر الزاوية بسعيدة.

■ الإحالات

1-التصوف في الإسلام: عمر فروخ- دار الكتاب العربي- بيروت 1980 ص9.

2-معجم المصطلحات الصوفية: الشيخ الدكتور أنور فؤاد أبي خزام- راجعه د. جورج متري عبد المسيح- مكتبة لبنان ناشر ص 28.

3-من كتيب للشيخ محمد عثمان عبده البرهاني ص6.

4-الآية 30 من سورة إبراهيم برواية ورش.

5-من كتيب للشيخ محمد عثمان عبده البرهاني ص6.

6-م. س ص 6.

7-المواقف: الأمير عبد القادر الجزائري دار اليقظة بيروت.

8-الآيتان: 82-83 من سورة -ص- برواية ورش.

9-البخاري 2038 مسلم 2170.

10-من كتيب للشيخ محمد عثمان عبده البرهاني ص 12.

11-م. س ص 12.

•-للمزيد من الإطلاع على تفسيرهم يمكن العودة إلى المصدر السابق من ص14 إلى 18.

12-م. س ص 14.

13-معجم المصطلحات الصوفية: الشيخ الدكتور أنور فؤاد أبي خزام- راجعه د. جورج متري عبد المسيح- مكتبة لبنان ناشر ص 28.

14-المنقذ من الضلال: الغزالي ص55.

15-معجم المصطلحات الصوفية: الشيخ الدكتور أنور فؤاد أبي خزام- راجعه د. جورج متري عبد المسيح- مكتبة لبنان ناشر ص 59.

16-نقلاً عن م. س ص 60.

17-نقلاً عن م. س ص 59.

18-كتاب خاص بنسب الطريقة البرهانية الدسوقية الشاذلية ص 17.

•-هذه الطريقة الشاذلية نشرها في الجزائر سيدي أحمد بن يوسف ومنها تفرعت الطرق: الناصرية- الغازية- الشابية- الطيبية- الحنصلية- الزيانية- الدرقاوية- المدنية- الشيخية.

يمكن العودة إلى مجلة سعيدة أخبار -ركن الثقافة- العدد 3 جوان 92.

19-المعرفة: المجلد الثاني عشر- مؤسسة خليفة للطباعة بيروت لبنان 1984 ص 2051.

•-الشاذلي هو علي بن عبد الله بن عبد الجبار ينتهي نسبه إلى سيدنا الحسن بن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، اشتهر بالشاذلي ولد عام 593 هـ بقرية قريبة من سبتة بالمغرب وتوفي سنة 656 هـ قاصد الحج بواد حميصرة بمصر. يمكن العودة إلى المعرفة: المجلد الثاني عشر ص 2050.

20-المعرفة المجلد الثاني عشر ص 2051.

21-مجلة الطريقة البرهانية الدسوقية الشاذلية العدد الأول 1989 ص9.

22-م. س ص 15.

23-الأقوال التسعة الموجودة بين قوسين منقولة من: جوهرة الدسوقي: للشيخ إبراهيم الدسوقي- مكتبة الجمهورية العربية لصاحبها عبد الفتاح بن الحميد- شارع الصنادقية بالأزهر من ص 11 إلى 47.

24-مجلة الطريقة البرهانية الدسوقية الشاذلية العدد الأول 1989 ص9.

•-والأوراد جاءت على الشكل الآتي:

1-الأساس: وهو يقرأ بعد صلاة الصبح وبعد صلاة العصر.

-بسم الله الرحمن الرحيم 100 مرة.

-استغفر الله العظيم هو التواب الرحيم 100 مرة.

- لا إله إلا الله 100 مرة.

-يا دايم 300 مرة.

-اللهم صل على سيدنا محمد وآله وسلم 100 مرة.

وهناك أوراد أخرى يؤتيها المريدون تباعاً، وهي تعبر عن مراحل آتية، يستوي في ذلك المتعلم وغير المتعلم من الجنسين.

جذور (جينالوجيا) الشعر الجاهلي
دراسة في نقد النقد

د. محمد بلوحي*

***إن** بدايـة ظهور الفن بعامة والشعر بخاصة عند الإنسان قضية موغلة في القدم، لا يمكن الجزم فيها بحكم، ولا سيما أن الأدلة المادية قليلة، أو منعدمة في بعض المواطن، فإذا أراد الباحـث أن يقـارب تـراثاً شعرياً كتراثنا الجاهلي - اعتمد في الحفاظ عليه على الـرواية الشفهية التي تنازعتها الأهواء والعصبيات - فإنه سيصطدم أول ما يصطدم بتباين الآراء والقـراءات وتضاربها، وكل قراءة تدعي لنفسها ملك حقيقة الفصل في قضية بداية ظهور الشعر الجاهلي.*

اخـتلف القدماء من الرواة والمدونين والنقاد في أولية الشعر الجاهلي، وألقت هذه القضية بثقلها على القراءات الحديثة، بل وجدت فيها كثيراً من الأقلام ميداناً يجب التمحيص فيه والتدقيق، بالعودة إلـى المصـنفات التراثـية، بل وإلى الكتب المقدسة علّها تجد نصوصاً تقوي بها حجتها وتدعم بها مذهبها.

يـرجع اخـتلاف القدمـاء في هذه المسألة بالأساس إلى الزخم الذي واكب عملية التدوين في العصر العباسي، والتي كان يهدف من ورائها دارسو الشعر الجاهلي إلى تدوين أكبر قدر ممكن من الأخبار والأشعار قبل اندثارها بذهاب حامليها من الرواة، وكان هدفهم الجمع أولاً ثم التمحيص ثانياً، وذلك بخلاف تدوين الحديث النبوي الشريف الذي راعى فيه المحدثون مقاييس جنبت كثيراً تدوين ما وضـع علـى رسـول الله كذباً وذلك من أجل المحافظة على المصدر الثاني من مصادر الشريعة الإسـلامية. كـان القصـد مـن وراء تدوين أخبار شعراء الجاهلية وشعرهم المحافظة على اللغة الصحيحة لوضع قواعدها، وضبط أحكامها، وكان هذا الاهتمام بالتدوين يقع في الدرجة الثانية إذا ما قـورن بمسألة الحديث النبوي التي تتعلق بالشريعة، بل كان بعض الرواة والمدونين يرون أنّ تدوين

* - كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة سيدي بلعباس - الجزائر

أخبار الشعراء الجاهليين وأشعارهم لا يرقى إلى مسألة تدوين الحديث النبوي الشريف.

لقد فصل بعض القدماء في مسألة أولية الشعر العربي، فذهبوا إلى أن عمره يمتد بين القرن والقرنين قبل ظهور الإسلام على أكثر تقدير، إذ نجد الجاحظ يقرر أن عمر الشعر العربي قصير بالمقارنة مع عمر الإنسانية السحيق، فهو "حديث الميلاد، صغير السن، أول من نهج سبيله، وسهل الطريق إليه، امرؤ القيس بن حجر، ومهلهل بن ربيعة.. فإذا استظهرنا الشعر، وجدنا له إلى أن جاء الله بالإسلام – خمسين مئة عام – وإذا استظهرنا بغاية الاستظهار فمئتي عام"(1)، أما ابن سلام الجمحي فيروي عن عمر بن شبة أنه ليس "للشعر والشعراء أول يوقف عليه، وقد اختلف في ذلك العلماء، وادعت القبائل كل قبيلة لشاعرها أنه الأول.. فادعت اليمانية لامرئ القيس، وبنو أسد لعبيد ابن الأبرص، وتغلب لمهلهل، وبكر لعمرو بن قميئة والمرقش الأكبر، وإياد لأبي دواد.. وزعم بعضهم أن الأفوه الأودي من أقدم هؤلاء، وأنه أول من قصد القصيد، قال: وهؤلاء النفر المدعى لهم التقدم في الشعر متقاربون، لعل أقدمهم لا يسبق الهجرة بمئة سنة أو نحوها"(2)، ولم تقتصر الإشارة إلى هذه المسألة عند هذين العلمين، بل نجد أن جل الرواة قد ألمحوا إليها في مصنفاتهم ضمن أخبارهم أو تعاليقهم، ولكنهم أشاروا إلى المسألة دون الخوض والتمحيص فيها والتقليب في مضمونها.

يدرك المتأمل في هذه الروايات والأخبار أن جلها يتفق على فترة التأريخ لعمر الشعر الجاهلي ما بين القرن والقرنين كبداية للشعر العربي، وهذا ما جعل المستشرق كارل نالينو ينتصر لقول الجاحظ ومن ذهب مذهبه من "العلماء العرب الذين قالوا بمدة مئة وخمسين سنة تقريباً للشعر الجاهلي، لم يبعدوا عن الصواب إذا فرضنا أنهم أرادوا بذلك ما وصل إلينا من الأشعار القديمة" 3– إن هذه الإشارة الأخيرة في النص يقرن فيها فرضية هذا المنحى بفرض أن هذا الاتجاه صائب إذا أراد به أصحابه ما وصل إلينا من الأشعار القديمة، أما إذا أخذنا بما لم يصل إلينا، فذاك ما يفتح باب القول بأن المدة التي أشارت إليها المصنفات القديمة والتي ذكرنا بعضها فيما سبق غير دقيقة وغير معبرة عن أوليات الشعر العربي القديم.

فالتضارب الذي وسم مواقف الكثير من القدماء من إشكالية أولية الشعر العربي هو الذي فتح المجال أمام الكثير من المستشرقين لإبداء تحفظ كبير حيال الجزم في هذه الإشكالية، والقول بأنه "ليس من الواضح متى بدأ العرب في نظم الشعر، فبعضهم يرجعه إلى آدم، والبعض يدعي تقديم قصائد من عهد إسماعيل وعلى الرغم من أن ملوك جنوب الجزيرة العربية ألفوا نقوشهم بلغاتهم ولهجاتهم، فإن الأشعار التي اهتموا بنظمها، حسبما يقول الأثريون المسلمون، إنما كتبت بالعربية التي كتب بها القرآن، لكن يبدو أن الرأي العام يقرر أن الشعر العربي– على الشكل الذي استقر عليه فيما بعد – بدأ قبل ظهور الإسلام ببضعة أجيال قليله"(4) فالشك هو المقياس الأساس الذي تبناه المستشرقون منذ البداية في التعامل مع هذه الإشكالية التي اعتمدت جل أطروحاتها على موروث استعان في نقله له بالرواية الشفهية التي لا ترقى إلى مقام الدليل الموثق سندا، أو ماديا بواسطة

الكشوف الحفرية أو المخطوطات الموثقة.

إذا كانت بعض الدراسات العربية الحديثة تسعى جاهدة إلى القول بأن جذور الشعر العربي موغلة في القدم، فإن كثيراً من المستشرقين وبخاصة مرجوليوث على وجه الخصوص حاولوا إثبات أن البداية الحقيقية للشعر العربي إنما ظهرت بعد الإسلام لا قبله "والكمية الهائلة من النقوش التي ترجع إلى ما قبل الإسلام والتي نملكها الآن مكتوبة بعدة لهجات، ليس فيها شيء من الشعر.. ولا يمكن أن تستنتج من النقوش العربية أنه كانت لدى العرب أية فكرة عن النظم أو القافية، على الرغم من أن حضارتهم في بعض النواحي كانت متقدمة جداً.. فإن كان القرآن يتحدث عن الشعر على أنه شيء يحتاج إلى تعلم، فمن المعقول أن نفترض أنه يشير إلى تلك الصنعة التي تستلزم العلم بالأبجدية، لأن القافية العربية تقوم في تكرار نفس المجموعة من الحروف الساكنة، والعلم بنظام نحوي، لأن النظم يتوقف على الفارق بين المقاطع الطويلة والقصيرة، وارتباط بعض النهايات ببعض المعاني، فيمكن إذن أن يكون ما يشهد عليه القرآن هو أنه قبل ظهوره كان بين العرب الكهان المعروفين بأنهم شعراء، ومن المحتمل أن لغتهم كانت غامضة، كما هي الحال لأي ألوان الوحي"(5) وهذا الاستنتاج يقوم على قاعدة فيلولوجية طبقها المستشرقون في دراستهم للشعر العربي القديم.

فمفهوم الشعر والشعراء في الجاهلية والملتبس بكلام وتعاويذ الكهان، وما كان يصدر عنهم من كلام مسجوع مبني على نغم موسيقي متجانس وإيقاع متناغم يتداخل في كثير من الصفات مع الإيقاع الشعري الجاهلي هو الذي خيّل لمرجوليوث وجعله يقرّ ويؤكد أن الذي نصّ عليه القرآن من شعر ما هو إلا سجع الكهان، وشتان بين ما هو شعر وما هو سجع الكهان، وأنهما جنسان وإن التقيا في بعض الخصوصيات التعبيرية فإنهما يختلفان في الكثير منها، لذلك فإن مذهب مرجوليوث يحتاج إلى سند علمي يؤكده، وإلا كان الحكم مبنياً على فرضيات تخمينية لا تجد من النصوص ما تشد به عضدها.

إن إشارة المستشرق كارل نالينو فتحت الباب أمام القراءة العربية الحديثة لتتجاوز الروايات والأخبار القديمة، وتؤسس لقراءة تذهب إلى أن أولية الشعر العربي القديم موغلة في القدم، بل القول أن أول شاعر عربي كان نبياً، وذلك إشارة إلى سيدنا إسماعيل عليه السلام، فنجد نجيب محمد البهبيتي يعنون الفصل التاسع من مؤلفه 6 بأن أبا الشعر العربي الأول نبيّ وهو "إسماعيل أبو الشعر العربي نشأ بعمله في العاربة، واتخذ أول أشكاله على صورة أناشيد يتغنى بها المصلون في صلاتهم بالمعبد، ينظمها لهم إمامهم الديني الذي تولى قيادتهم الدينية بعد أن ترك أبوه له رعايتهم وتعليمهم دين التوحيد الجديد.. ولذا وجد إسماعيل نفسه مسؤولاً عن الصغيرة والكبيرة فيه فهو الإمام، وهو ناظم الأناشيد، وهو مرتلها، والمصلون من ورائه يرددون، والصلاة في المعابد الأولى كلها كانت أناشيد منظومة، تُغنى وتصحبها الموسيقى وإسماعيل هو الموجه لهذا كله، وهو القائم به وعليه. وقد أكسب هذا الماضي الأول الشعر قدسية النبي التي لزمته حتى آخر العهد الجاهلي حتى إن العرب

الذيــن لقنوا هذا المعنى في تاريخهم كله لما تقدم إليهم النبي بالقرآن باعتباره وحيا من الله قالوا له: بــل هو شعر مثل الذي كان يُوحى من قبله للشعراء، فشأنه فيما أوحي إليه شأن غيره من الشعراء فــيما يوحى إليهم: أي يدافعونه عن ملك ظنوه طالبه" وهي قراءة تنطلق من فرضية تحتاج إلى أدلة موثقــة تعضد به ما تذهب إليه، لأن مسألة نسبة بداية الشعر العربي القديم إلى إسماعيل عليه السلام تحتاج إلى ترو وتمحيص دقيق حتى لا نبني أحكاماً علمية بهذه الأهمية على فرضيات غير مؤسسة.

يــربط البهبيتي قدسية الشعر عند العرب بالاعتقاد الذي كانت العرب تعتقده من أن الشاعر كان يقوم في قومه مقام النبي، ويحتج بقول أبي عمرو بن العلاء الذي يرويه أبو حاتم الرازي في الزينة بحيــث "كــان الشــعراء في الجاهلية يقومون من العرب مقام الأنبياء في غيرهم"(7)، ويبني عليه البهبيتــي حكمــاً يلتــبس فيه عليه بين ما هو شعر وما هو وحي، وحجته في ذلك قراءة رواية أبي عمرو بن العلاء دون المساس من دلالتها الأساسية أو جوهرها بشيء، وبذلك يذهب (إلى القول بأن الذيــن كانوا يقومون في العرب مقام الأنبياء في الجاهلية كانوا ينورون لهم طريقهم، ويوسعون لهم آفــاقهم بالشعر الذي كان العرب –شأنهم في هذا شأن العالم القديم– يرونه إلهاماً يتنزل على الشاعر من وحي قوي قدسية تختار الشاعر من بين الناس لتهب له من العلم ما تصطفيه به دونهم. فهو كيان مقــدس يلــتف على قوة مقدسة تتحكم فيه، وتعتلج بقلبه، وتفور به، فيهيج على لسانه قولاً منسجماً مســتوياً مواجا، ينتقل أثره إلى قلب سامعه، فيتجاوب القلبان بالأصل ورجع صداه ويمتزج النفسان بمعــنى واحــد، وكأنهما كيان واحد"(8) وتلك موازنة عجيبة من البهبيتي بين ما هو وحي وما هو شعر، وكأننا به لا يفرق بين مصدر كل واحد منهما، بل ويجعل كليهما من مصدر بشري، وذاك ما يدعــو إلــيه الاستقراء، لأن مصدر كل منهما معروف لدى العام والخاص، ولا حاجة لنا بالتفصيل فــيه، فالنبــي موحــى إليه لا دخل له في ما يوحى إليه إلا من جهة التبليغ، أما الشاعر فهو المبدع الخلاق لما يقولــه، أما إذا كان يصطلح ويستعمل لفظي النبوة والوحي على غير ظاهر معناهما، بل علــى دلالة أدبية تنزاح فيها اللفظة عن معناها الأصلي إلى معنى ثان يراد به الإلهام والتفرد قياساً لما ورد في قول النبي (صلى الله عليه وسلم) لما سمع قول الشاعر الجاهلي:

سَتُبْدِي لَــكَ الأيَّــامُ مَــا كُنْتَ جَاهِلاً ... ويأْتِــيكَ بالأَخْــبَارِ مَــنْ لَــمْ تُــزَوِّدِ

فقــال: "هــذا من كلام النبوة" (9) فذاك رأي مؤسس، لأن اللفظة تأخذ دلالاتها بحسب المعنى الذي يقصد إليه.

يحــاول البهبيتي أن يؤسس لرأيه القائل بأن الشعر العربي منبعه إسماعيل عليه السلام، ويورد مــا أورده ابــن رشــيق فــي العمدة "حكى أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين النيسابوري أن كعب الأحــبار قال له عمر بن الخطاب وقد ذكر الشعر: يا كعب هل تجد للشعراء ذكراً في التوراة؟ فقال كعــب: أجــد في التوراة قوماً من ولد إسماعيل، أناجيلهم في صدورهم ينطقون بالحكمة، ويضربون الأمــثال، لا نعلمهــم إلا العرب"(10)، وانطلاقاً من هذا النص يصبو البهبيتي إلى التأسيس لطرحه الســابق، وبعــد قراءة نص ابن رشيق ومناقشة مستفيضة يخلص في النهاية إلى أن (الشعر العربي

الأول نشأ في حضن المعبد، وكان نبعه إسماعيل، وهذا هو سر ارتفاع الشعر في معيار القيمة حتى يمس القدسية باعتباره فتحا من فتوح إسماعيل، وهو سر ارتقاء الشعراء إلى منزلة تضعهم في العرب موضع الأنبياء في غيرهم من الأمم، وتصير أشعارهم في صدورهم بمنزلة أناجيل الأنبياء في أسفارهم"(11)، وهي نتيجة تبرر علو منزلة الشعر والشعراء عند العرب في الجاهلية، وتفصح عن جانب من سر اهتمامهم بهذا الفن من القول حتى سموا ما جاد منه بالمعلقات، فعلقت في صدورهم ورووها أباً عن جدّ حتى وصلت إلينا، لكن الذي ينقض رأي البهبيتي النصوص الموثقة التي يعتمد عليها في مثل هذا الطرح، حتى يرقى إلى درجة الطرح العلمي المؤسس، وإلا بقي مجرد افتراض يجد الآخذ به نفسه في نهاية الأمر كمن يجري وراء سراب بقيعة يحسبه ماء حتى إذا وصل إليه لم يجد شيئاً.

نحن لا ننفي نشأة الشعر عموماً وعند العرب خاصة نشأة دينية، ونرى في هذا الرأي جانباً من الصحة، ولكنه لا يرقى إلى درجة اليقين، ولاسيما وأننا نبحث في مسألة لا نملك عليها من الأدلة الموثقة الشيء الكثير، بل ما زالت ميداناً خصباً للبحث والتنقيب، معتمدين في ذلك على العلوم الحفرية، علنا نجد ما يفسر كثيراً من جوانب مسألة أولية الفن عامة عند العرب والشعر خاصة، وهذا ما جعل بروكلمان يقر بصعوبة الفصل في مسألة أولية الشعر عند العرب، فشعر العرب كان -حسب تصوره- "فنا مستوفيا لأسباب النضج والكمال، منذ ظهر العرب على صفحة التاريخ، ولا تستطيع رواية مأثورة أن تقدم لنا خبراً صحيحاً عن أولية الشعر، وإذاً فلا يسعنا إلا أن نستخلص من الملابسات المشابهة عند شعوب بدائية أخرى نتائج معينة يمكن تطبيقها أيضاً على العرب، إذا قدمت الأحوال الممكن التعرف عليها عند هؤلاء نقاطاً يعتمد عليها في ذلك"(12).

بذلك يأخذ بروكلمان بمنهج تطبيق الملابسات المشابهة التي وجدت عند الأمم البدائية الأخرى لاستخلاص فرضية حول أولية الشعر عند العرب، مشيراً إلى صعوبة الفصل في هذه المسألة لانعدام الرواية المأثورة التي تقدم الخبر الصحيح الذي يفصل في القضية، وبذلك يؤكد لنا أن أي قول يذهب إليه أي باحث في هذه المسألة هو قول احتمالي لا يقيني، خاضع لمبدأ الأخذ والرد، ولكن على الرغم من هذه الإشارة المبكرة لبروكلمان إلا أن كثيراً من القراءات العربية الحديثة خاضت في هذه المسألة محاولة في بعض الأحيان القول فيها بلغة الجزم، وفي بعض الأحيان الأخرى بلغة الاحتمال.

إن ارتباط الشعر بالحياة العامة للعرب منذ القدم جعل بعض القراءات تربط أولية الشعر الجاهلي بالكثير من المحطات الهامة في حياة الأمة العربية في سيرورة تاريخها الطويل، ولاسيما وأنها كانت أمة تقطن في موطن لزمته الكثير من الظواهر الطبيعية وما ينتج عنها من آثار أخلاقية واجتماعية وسياسية، كان على العربي الاهتمام بها أيما اهتمام حتى يوفر لنفسه أسباب البقاء، ومن أهمها الماء والكلأ وخصوبة الأرض، والدفاع عن النفس والحياض.

يشير جواد عليّ إلى أن أولية الجاهلي لا يمكن أن نقر ببدايتها بنحو قرن أو قرنين قبل ظهور

الإسلام كما ذهبت إلى ذلك رواية الجاحظ وغيره، ويصف ذلك بالخطل في الرأي، والفساد في الحكم، إذ يؤكد أن "الشعر أقدم من هذا العهد بكثير، وقد أشار المؤرخ (سوزيموس)Zosimus إلى وجود الشعر عند العرب، وهو من رجال القرن الخامس للميلاد، إلى تغني العرب بأشعارهم، وترنيمهم في غزواتهم بها، وفي إشارته إلى الشعر عند العرب دلالة على قدم وجوده عندهم، واشتهاره شهرة بلغت مسامع الأعاجم، فذكره في تاريخه. في سيرة القديس (نيلوس) Nilus المتوفى حوالي سنة 430 بعد الميلاد، أن أعراب طور سيناء كانوا يغنون أغاني وهم يستقون الماء من البئر،... والأشعار المروية في كتب التواريخ والأدب عن حفر آبار مكة وغيرها من هذا القبيل، فقد روي أن (عبد المطلب) لما حفر بئر (زمزم)، قالت (خالدة بنت هاشم):

نَحْنُ وَهَبْنَا لِعَدِيٍّ سَجْلَه ... فِي تُرْبَةٍ ذَاتِ غَذَاةٍ سَهْلَه

تَرْوِي الحَجِيجَ زَغْلَةً فَزَغْلَه

وأن عبد شمس قال:

حَفَرْتُ خَمًّا وَحَفَرْتُ رَمًّا ... حَتَّى أَرَى المَجْدَ لَنَا قَدْ تَمَّا.(13)

كما يورد نصوصاً كثيرة في التغني بالماء وحفر الآبار. والماء من المصادر الأساسية التي ألبسها العربي القديم لبوس القدسية لما لحياته وحياة الخلق من حوله من ارتباط بوجودها، من هنا يمكن ترجيح الرأي الذي ينتصر إلى ربط أولية الشعر عند العرب بحفر الآبار واستخراج الماء، لذا "نجد في كتب السير شعراً قيل في حفر بئر زمزم، وفي آبار أخرى، مما يدل على أن العرب كانوا قبل هذا العهد، إذا حفروا بئراً، قالوا شعراً فيها، وهو شعر يمكن أن نسميه شعر الآبار، وهو يعود ولاشك إلى عرف قديم، قد يتقدم على الميلاد بكثير، وهو يجب أن يكون من أقدم ما قيل من شعر، لما للبئر من أهمية في حياة العرب"(14)، وبذلك يفصل جواد علي في ربط مسألة أولية الشعر الجاهلي بالبحث عن الماء، فيذهب -بخلاف البهبيتي- إلى إرجاع أولية الشعر عند العرب إلى التغني بالماء وبوجوده، لما للماء ومصادره من أهمية بالغة في حياة العربي في صحراء قاحلة وجود الماء فيها أهم من العبادة والمعابد، وهو رأي تؤسس له النصوص الشعرية المأثورة والتي أورد البعض منها اعتماداً على ما ورد في فتوح البلدان والروض الأنف وسيرة ابن هشام وغيرها من المصادر التراثية التي اهتمت بالموضوع ومُا ورد فيها من أشعار مأثورة، وإن كانت لا تشكل قصائد مطولة وإنما البيت أو البيتين، لأن العربي في ذلك الوقت لم يكن مهيأً لقول القصائد الطوال، ولكن على الرغم من هذه الأبيات الشعرية القليلة التي تظهر وكأنها نتف شعرية، إلا أنها تشكل نصوصاً مؤسسة يمكن الاعتماد عليها في التأريخ لأولية الشعر العربي.

لم تقصر القراءة الحديثة القول في البحث عن أولية الشعر الجاهلي وبخاصة عند جواد عليّ على ما ورد في الماء من أشعار بل ذهبت إلى القول بأن أولية الشعر عند العرب ارتبطت بالحياة اليومية في سلمها وحربها، ومعاشها ومعادها، إذ لم يقتصر التغني بالشعر على حفر الآبار وحدها،

وإنمـــا تغنى به عند بنائهم بناء أو حفرهم خندقاً، أو إقامتهم سوراً، أو قيامهم بزرع أو حصاد، وفي أعمال أخرى يناط القيام بها إلى جماعة في الغالب، وكذلك في الغارات وفي الحروب... ورووا أن من الشعراء الجاهليين من كان يتغنى بشعره، وأن حسان بن ثابت أشارَ إلى التغني بالشعر بقوله:

تَغَــنَّ بالشِّــعرِ إمَّــا كُنْــتَ قَائِلَــهُ   إنَّ الغِـنَــاءَ لِهَــذَا الشِّــعْرِ مِضْـمَارُ

ولابـد أن تكـون في الأهازيج وفي أشعار الحج، أنغام يرنم على وقعها الشعر، الذي هو شعر الغنـاء. فإنـنا نجد من النتف الباقية من الجمل التي يقولها الحجاج في أثناء حجهم، آثار شعر كان مقـرونا بالغـناء. ونظراً لوجود تماس مباشر بين هذا الشعر وبين الحياة العامة، فإن في استطاعتنا القـول إنــه قـد يكـون مـن أقدم أنواع الشعر عند العرب، وهو شعر لم ينبع من ألسنة الشعراء المحترفيـن، وإنما خرج على كل لسان، وساهم فيه كل شخص: رجل وامرأة، مثقف وجاهل، حكيم وسـوقي. وهـو بعد نابع من صميم الحياة، ومن باطن القلب، للترفيه عن النفس، ولتخفيف التعب، ومـازال الـناس يتغـنون عند وقوع مثل هذه الأمور لهم، وهو غناء لم يحظ ويا للأسف بالرعاية والعناية، لذلك لا نجد له ذكراً في الكتب إلا في المناسبات(15)، وهي قراءة نجد أصولها فيما يذهب إلـيه كارل بوخر K. Bucher في مؤلفه العمل والنغم والذي أشار إليه كارل بروكلمان فأورد فيه خلاصة رأي بوخار الذي يذهب فيه إلى "أن حركات العمل الطبيعية المنتظمة، لاسيما حركات العمل الجماعـي، كانت تحث من تلقاء نفسها على التغني بأغان موزونة مصاحبة للعمل وميسرة له تيسيراً نفسياً. وقد رويت لنا عن العرب أيضاً مثل هذه الأغاني التي تصحب العمل"(16). وهو ربط لأولية الشعر عند العرب بالثقافة الشعبية والأصول الأنثروبولوجية.

تمـثل الـثقافة الشـعبية عـند الكثير من الدارسين–وبخاصة عند المهتمين بالدراسات الشعبية والأنثرولوجـية– المهـد الأول للفـن بعامة والشعر بخاصة، لاسيما عند أمة كالأمة العربية وعمق ارتـباطها بالشـعر كفـن قولي، لأنه كان المناسب لأمة ترتحل أكثر مما تستقر، وهي قراءة تحمل الكثير من الجوانب التي تؤسس لمذهبها إذا ما راعينا إيغال القضية في القدم، وقلة الأدلة المادية التي تقطـع دابر الشك باليقين، وبذلك لا يجد الدارس لمثل هذه القضايا إلا الافتراض والبناء على بعض الأدلـة الشـفوية بخاصة ما تعلق منها بالعادات والتقاليد المأثورة عن الأمة العربية والتي توارثتها الأجـيال أبـاً عن جَدٍّ مشافهة، وتعلق بها العام والخاص، المثقف والجاهل، الحكيم والسوقي، الرجل والمرأة، فأصبحت ممارسة يومية للترويح عن النفس من عناء الحياة ومتاعبها.

فـالقول بشعبية أولية الشعر العربي قول يرتاح له الباحث باعتبار أن الفن عامة والشعر خاصة لـم يولـد مـتكاملاً فـي بنيته الخارجية والداخلية كما وصل إلينا في معلقاته وإنما سبقته محاولات مـتكررة انفرادية وجماعية حتى استوى على عوده بالشكل الذي وصل إلينا في معلقاته وغيرها من القصائد والمقطوعات التي زخرت بها المصنفات الأدبية القديمة.

إن ربط جواد علي أولية الشعر العربي بالأناشيد والغناء المتصل بالحياة اليومية للعربي، جعله يلمّح إلى إمكانية ربط أولية هذا الشعر بالطقوس السحرية كما يربط ذلك الغربيون، لأن "بين الشعر

والسحر صلة كبيرة، بل رأى البعض منهم أن الغرض الذي قصد إليه من الشعر في الأصل هو السحر، ودليل ذلك أن الغناء عند الشعوب البدائية، ليس متسقاً مع نغم العمل وإيقاع اليد العاملة، فنجد الغناء عند البناء أو الجر أو الحفر، أو الزرع لا يتسق مع نوع حركة العمل، وإنما كان يسلي العمال ويسعفهم بقوى سحرية، وهو الغرض من جميع فن القول عند البدائيين، أي تشجيع العمل بطريق سحري"(17)، وهي قراءة تستمد أصولها من القراءة التي ذهب إليها (برويس) Preuss في كتابه الحضارة العقلية عند الشعوب البدائية– والتي أوردها بروكلمان في مؤلفه السالف الذكر كذلك– إذ يرى أنه "افتراض لا يقوى على النهوض أمام الحقائق الثابتة في علم الأجناس البشرية، وليس بمقنع لتفسير ما وجده الباحثون عند الأمم البدائية، فإن آثار الغناء المصاحب لحركات العمل الإيقاعية المنتظمة قليلة نادرة، على حين تصاحب الأغاني في كل مكان من الأرض أعمالاً غير مرتبطة بنظم الإيقاع، كالغزل والحياكة، والجدل، مما لا يمكن أن يشتمل على وحدة إيقاعية؛ فلم يكن الغناء في مثل هذه الأحوال متسقاً مع نغم العمل تسهيلاً له كما تقدم، وإنما كان الغناء يسلي العمال ويسعفهم بقوى سحرية. وإذاً فلابد أن يكون الغرض الذي قصد إليه الشعر في الأصل، ما دام لم يكن مقصوداً منه مجرد المسامرة، هو الغرض من جميع فن القول عند البدائيين، وتشجيع العمل بطريق سحري"(18)، حتى يجعل من العامل عاملاً منتجاً.

يرى بروكلمان أن المنحى السحري للشعر عند العرب لم يتجل في كل الأغراض الشعرية، بل ظهر في غرض الهجاء دون سواه "فمن قبل أن ينحدر الهجاء إلى شعر السخرية والاستهزاء، كان في يد الشاعر سحر يقصد به تعطيل قوى الخصم بتأثير سحري. ومن ثم كان الشاعر، إذا تهيأ لإطلاق مثل ذلك اللعن، يلبس زيا خاصاً شبيهاً بزي الكاهن. ومن هنا أيضاً تسميته بالشاعر، أي العالم، لا بمعنى أنه كان عالماً بخصائص فن أو صناعة معينة، بل بمعنى كان شاعراً بقوة شعره السحرية، كما أن القصيدة كانت هي القالب المادي لذلك الشعر"(19)، وبذلك نجد بروكلمان يقصر ارتباط أولية الشعر عند العرب بالسحر في غرض الهجاء، وفي المرحلة الأولى لظهور هذا الغرض عند العرب، أما جواد علي فيعمم ذلك على الشعر الذي كان يصاحب العمل، وبذلك ينتصر لرأي (برويس) Preuss.

أما مرجليوث فينفي وجود الشعر عند العرب ولو كان موجوداً لأُثِر في "الكمية الهائلة من النقوش التي ترجع إلى ما قبل الإسلام والتي نملكها الآن مكتوبة بعدة لهجات، ليس فيها شيء من الشعر... ولا يمكن أن نستنتج من النقوش العربية أنه كانت لدى العرب أية فكرة عن النظم أو القافية، على الرغم من أن حضارتهم في بعض النواحي كانت متقدمة جداً... فإن كان القرآن يتحدث عن الشعر على أنه شيء يحتاج إلى تعلم، فمن المعقول أن نفترض أنه يشير إلى تلك الصنعة التي تستلزم العلم بالأبجدية، لأن القافية العربية تقوم في تكرار نفس المجموعة من الحروف الساكنة، والعلم بنظام نحوي، لأن النظم يتوقف على الفارق بين المقاطع الطويلة والقصيرة، وارتباط بعض النهايات ببعض المعاني. فيمكن إذن أن يكون ما يشهد عليه القرآن هو أنه قبل ظهوره كان بين العرب الكهان المعروفين بأنهم"شعراء"؛ ومن المحتمل أن لغتهم كانت غامضة، كما هي الحال في

ألـوان الوحـي"(20)، وهو طرح معروف يكاد ينفرد به مرجليوث حول أصل الشعر العربي القديم ومدى صحته، فالعرب لم يعرفوا الشعر ولم ينظموه وأن ما عرف عنهم ما هو إلا ضرب من سجع الكهان وما شابهه من الكلام ذي الإيقاع المتجانس، وأن اسم الشاعر اختلط عند العرب باسم الكاهن، وهـو رأي فـيه من الغلو الذي لا يصمد أمام الشعر الوافر الذي وصل إلينا من الفترة العربية قبل الإسلام، وإن داخله بعض النحل بفعل الرواية الشفهية.

إن الاخـتلاف فـي الطرح حول أولية الشعر الجاهلي هو السمة الرئيسة التي تميزت بها جلّ الدراسـات التي تعرضت لهذا الموضوع، وهذا ما حدا بيوسف خليف في مؤلفه (دراسات في الشعر الجاهلـي) إلـى الوقـوف علـى هـذه الحقيقة، لأن "الباحثين مختلفون حول طبيعة هذه التجارب والمحـاولات التي بدأ بها الشعر العربي قبل حرب البسوس. وبين أيدينا نظريتان أساسيتان: نظرية قديمـة ذهب إليها العلماء العرب منذ عصر التدوين، ونظرية حديثة يذهب إليها بعض المستشرقين، ويـتابعهم فـيها بعـض الباحثين المحدثين"(21)، و..؟.. أن النظرية القديمة تذهب إلى أن أول نشأة الشعر العربي كانت عبارة عن مقطوعات قصيرة أو أبيات قليلة العدد، يرتجلها الشاعر في مناسبات طارئة ليعبر بها عن انطباعات سريعة مؤقتة، ثم أخذ الشعراء يطيلون في مقطوعاتهم، ويزيدون من عدد أبياتهم، خاضعين في ذلك لسُنّة التطور الحتمية وقانون النشوء والارتقاء الطبيعي، حتى تكاملت لهم القصيدة العربية الطويلة في صورتها المعروفة على يد المهلهل في أيام حرب البسوس.

فـالمهلهل أخو كليب أول من قصد القصائد الطوال وضمنها الغزل، وذاك ما تذهب إليه بعض الـروايات فـي المصادر القديمة مثل الأغاني، كما تؤكد بعض الروايات في المصدر نفسه أن أول شـاعر هـو امـرؤ القـيس، وهو المتأخر زماناً بقليل عن زمن المهلهل، وهذا ما حدا بالمستشرق مرجولـيوث إلـى القول بأن "الدعوة الخاصة بالمهلهل إنما تستند إلى اسمه، فمعناه: "صانع النسيج الرقيق" والمراد هنا "النسيج الشعري"، بينما تفسير الاسم بمعنى "الصانع" أدى إلى هذه الفكرة العجيبة وهـي أنـه كان أول شاعر انحرف عن جادة الصدق"(22)، وهي تخمينات وتأويلات لا ترقى إلى مصاف الحجج العلمية الدامغة التي تستند إلى براهين مادية ذات طابع علمي.

فـإذا كـان البحث في أولية الشعر الجاهلي ينسب للمهلهل أم لامرئ القيس- وهما المتأخران زمنـياً- أمراً يجد فيه الباحث صعوبة، فما بالنا بالرأي الذي يذهب إلى أن أولية الشعر العربي تعود إلـى آدم أو إسـماعيل عليهما السلام أو عاد وثمود، علماً أننا لا نقيم في النسب ما فوق عدنان، ولا نجـد لأولـية العـرب المعروفين شعراً، فكيف بعاد وثمود؟... ما لسان حمير وأقاصي اليمن اليوم بلساننا، ولا عربيتهم بعربيتنا، فكيف على عهد عاد وثمود.(23)

إن مسـألة اللسـان الذي كتب به الشعر الجاهلي الأول جعلت القراءة الحديثة تثير قضية تطور اللغـة العربية في حد ذاتها والمراحل التي مرت بها حتى وصلت إلينا كما هو الحال عليه في النص الشـعري الجاهلي، مستوية موحدة في لغة قريش، لأن "لغة الشعر الجاهلي وهي التي يقال لها اللغة العربـية الفصـحى-والتـي نزل بها القرآن الكريم- هي فرع من مجموعة من اللغات عرفت عند

المستشرقين باسم "اللغات السامية"؛ وقد انكبت على دراستها منذ قرنين من الزمان على الأقل مجموعة كبيرة من علماء الغرب يبحثون أصولها وقواعدها وعلاقاتها بعضها ببعض معتمدين في دراساتهم على ما اكتشف من نقوش وكتابات ومخربشات لهذه اللغات في الجزيرة العربية وجنوبي العراق وفي الشام وسيناء"(24). إن هذه اللغات السامية التي تتألف من قسمين: لغات سامية شمالية تمركزت في العراق مثل البابلية والآشورية والكلدانية، وأخرى تمركزت في الشام مثل الكنعانية والفينيقية والآرامية والعبرية والأوجاريتية والسريالية والنبطية وغيرها، وثانية سامية جنوبية من اللهجات العربية المختلفة: ويقصد بها: عربية قريش واللهجات الصفوية والثمودية واللحيانية، وهي لهجات عربية شمالية، وجنوبية مثل المعينية والسبئية والقتبانية والأوسانية والحضرمية والحميرية(25). فمسألة أولية الشعر العربي تفضي إلى طرح السؤال طرحاً حاداً: بأي لغة كتب أول نص شعري جاهلي؟، وكيف استوى عبر المراحل حتى وصل إلى لغة قريش فوصلنا بها في المقطوعات والقصائد التي حوتها مدونات الشعر العربي القديم؟.

إن الخوض في مسألة اللغات السامية بين شمالية وجنوبية، والتطورات التي لحقت بنظام اللسان حتى استوى على تكوينه الأخير من اسم وفعل وحرف وأيهما الأول الفعل أم الحرف أم الاسم، ومسألة النطق والكتابة وتطور الكتابة العربية حتى مراحل نضجها الأخير مسائل في غاية الصعوبة والتعقيد والفصل فيها يحتاج إلى دراسة معمقة لا يسمح بها المقام ها هنا بالإضافة إلى أسانيد علمية قوية موثقة.

وهذا ما يصعب على أي قراءة الفصل فيه، مما يبرهن على أن الفصل في أولية الشعر العربي مسألة محفوفة بالمخاطر والقول في أن أول شاعر عربي كان نبياً -كما ذهب إلى ذلك البهبيتي- أو عاد وثمود مسألة تحتاج إلى تدقيق نظر و"أن الجهود التي بذلت عن أولية الشعر العربي لم تتعد نتائجها مرحلة الفروض التي لم يثبت منها فرض بصورة علمية حتى الآن"(26)، وهذا ما يؤكده بروكلمان إذ قال:(27) "لا تستطيع رواية مأثورة أن تقدم لنا خبراً صحيحاً عن أولية الشعر -عند العرب- وإذاً لا يسعنا أن نستخلص من الدراسات المشابهة عند شعوب بدائية أخرى نتائج معينة يمكن تطبيقها أيضاً على العرب"، فالبحث العلمي اليوم بوسائله المتميزة من حفريات واجتماعيات وعلم مقارنة اللغات السامية يمكن له أن ينير طريق البحث في أولية الشعر العربي إذا توفرت له الوسائل الكفيلة بذلك، وإلا بقي البحث في هذه المسألة ضرباً من الافتراضات التي لا تستند إلى سند مادي عتيد.

إن التأريخ لأولية الشعر العربي بعصر المهلهل وامرئ القيس، أي بخمسين ومئة عام أو مئتي عام قبل ظهور الإسلام -كما ذهب إلى ذلك الجاحظ- مذهب لم تستغه القراءة الحديثة معتمدة في ذلك على أن الشعر العربي الذي استوى على هذه الدرجة الفنية الراقية والصنعة المتميزة والموسيقى المبدعة يبرهن على أن هناك مراحل متقدمة تعد بالقرون كانت فترة اختمار وتبلور واستواء قبل أن ينضج بهذا الشكل المتميز عند أقدم شاعرين وصل إلينا شعرهما كالمهلهل وامرئ القيس.

تؤكد القراءة الحديثة في مسألة أولية الشعر العربي أن اللغات السامية ترجع في كتاباتها إلى نوعين من الخطوط، الخط المسند، وهو الخط الذي دونت به اللهجات العربية الجنوبية، ثم الخط المشتق من الخط الآرامي المتأخر وخط النبط وبه كتبت اللغات السامية، والخط المسند أقدم عهداً من الخط المشتق وهو خط العرب الأول، وهناك خط ثان مأخوذ من الخط النبطي والذي يعرف عند المستشرقين بالخط العربي الشمالي، فهو الذي شاع بين ذلك وخاصة على أيدي اليهود والنصارى الذين كانوا يكتبون به حتى كاد يهيمن على الخط المسند، وكان خط العرب عند ظهور الإسلام (28).

أما بأية لغة كتبت النصوص الأولى من الشعر العربي فتلك مسألة وقفت أمامها القراءة الحديثة وقفة حذر نظرا لقلة الأدلة المادية التي تسند عليها فرضياتها مادام ((أن كل النصوص التي وصلتنا كانت لهجات عربية أخرى، منها ما هو بعيد عن العربية الفصحى، ومنها ما هو قريب منها وخاصة نقش النمارة النبطي)) (29). فالعربية التي وصلنا بها الشعر الجاهلي هي لغة قريش وبها نزل القرآن الكريم، مما جعل القراءة الحديثة تحاول الوقوف عند التعليل الذي يمكن أن تنتهجه لمعرفة كيفية توحد اللهجات العربية تحت راية قريش واتخاذها لغة رسمية، خاصة، وأن اللهجة ((تشتمل على ألفاظ وعناصر بعضها قديم جداً يعود عهدها إلى أقدم اللهجات السامية، وبعضها يمثل التطور الذي مرَّ على اللهجات في جزيرة العرب في بادية الشام وأطراف العراق، هذا المتأخر ما يشير إلى ابتعاد معناه عن معنى الكلمة الأم، وورده في معان جديدة تولدت من ذلك التطور))(30).

ولما كان النظر إلى هذه المسألة صعباً بسطت القراءة الحديثة أطروحات وفرضيات حاول فيها الباحثون من أمثال ــ علي جواد في المفصل وشوقي ضيف في العصر الجاهلي، ومن قبلهم المستشرقون نولدكة وجويدي وفيشر وبلاشير ــ تتبع المسألة والميل إلى ((الرأي الذي يقول: إن القبائل العربية الشمالية اصطلحت فيما بينها على لهجة أدبية فصحى كان الشعراء على اختلاف قبائلهم وتباعدهم وتقاربها ينظمون فيها شعرهم، فالشاعر حين ينظم شعره يرتفع عن لهجة قبيلته المحلية إلى هذه اللهجة الأدبية العامة، ومن ثم اختفت جملة الخصائص التي تميزت بها كل قبيلة في لهجتها، فلم تتضح في شعر شعرائهم إلا قليلاً جداً" (31)، واختلف هؤلاء الباحثون في أي لهجة وقع عليها الاتفاق لجعلها اللغة الأدبية ذات الطابع الفصيح، وهل كان هذا الاتفاق بدافع العامل السياسي أو الثقافي، باعتبار أن الجزيرة العربية شهدت تحولات عديدة كبرى مروراً ببروز قبائل في نظم الشعر على قبائل أخرى،مما أهل لغتها لأن تكون لغة أدبية ــ وذلك ما يذهب إليه المستشرق نالينو ــ حيث ((جمع اللغويون والنحاة منها مادتهم اللغوية، وهي قبائل مَعْد التي وحد ملوك كندة كلمتها تحت حكمهم قبل منتصف القرن الخامس الميلادي، وفي رأيه أنها تولدت من إحدى اللهجات النجدية وتهذبت في زمن مملكة كندة، وصارت لغة أدبية بين العرب))(32)، أما بروكلمان فكان يرى أن ((الفصحى كانت لغة فنية قائمة فوق اللهجات وإن غذتها جميعاً))(33). وكلها قراءات تقوم على فرضيات تحاول من خلالها التأسيس لتأويلات مختلفة.

هذه الفرضيات والقراءات هي التي حاول حنفي حسنين أن يتتبعها، وهي التي جعلته ينتهي إلى ((أنها جميعاً تمثل فروضاً علمية لم يثبتها أي باحث منهم، وإنما هي حدس يختلفون فيه، وبه كثير من التعميم)) (34). مما جعله يؤكد أن عوامل دينية وسياسية واقتصادية، ساعدت لهجة قريش على السيادة خلال القرن السادس الميلادي فأصبحت لغة الشعر، وأن قبيلة ((قريش استطاعت أن تدمغ هذه اللغة الأدبية الموحدة بطابعها الخاص، وبلهجتها المستقلة، نتيجة لمركز القوة الديني والاقتصادي الذي كانت تحتله خلال القرن السادس الميلادي، وقبيل ظهور الإسلام، حتى إذا نزل القرآن الكريم وجد البيئة اللغوية التي تفهمه دون عناء على الرغم من اختلاف اللهجات، فقبله كان الشعر الجاهلي، يجوب آفاق الجزيرة يحمل مشعل اللهجة الواحدة، فيجد الآذان العربية كلها تطرب له وتتحمس لاستقباله)) (35). وبذلك ندرك أن الشعر الذي سبق توحيد اللهجة لم تحفظه العرب، ولم تروه لأنه قيل بلهجات متفرقة استعصى على العرب الحفاظ عليها وعلى شعرها، ولو بحث الدارسون في التراث الشعبي كالأغاني والأناشيد والأهازيج لوجدوا بواكير الشعر العربي في هذه الألوان من الأشعار نظراً للارتباط العميق بالنفس في المرحلة الأولى لتبلور الحس الشعري لدى العربي، هذا الحس الذي ولد مقاطع الغناء والأناشيد والأهازيج الحماسية نظراً لارتباطها بحياته الوجدانية والمعاشية والسياسية وكان الرجز السيد الغالب على هذه المقاطع الغنائية لبساطة موسيقاه وقربها من النثرية المسجوعة ذات الإيقاع المؤثر كالمقطوعة التي أنشدتها هند بنت عتبة ونسوة من قريش في غزوة أحد لتحميس فرسان قريش من المشركين لمجابهة جيش المسلمين، والتي يروى أنها من إنشاد أعرابيات في يوم ذي قار لتحميس الفرسان المقاتلين:

إنْ تُقْبِلُوا نُعَانِقْ	*وَنَفْرُشِ النَّمَارِقْ*
أوْ تُدْبِرُوا نُفَارِقْ	*فِرَاقَ غَيْرِ وَامِقْ (36).*

وبذلك تحاول هذه الأطروحات أن تذهب إلى أنه في مثل هذه المقطوعة الشعرية تبلورت بواكير الشعر العربي سواء أكان في لهجاته المحلية أم في اللغة الأدبية قبل أن يخطو إلى مرحلة القصيدة ذات المواضيع المتميزة والأخيلة الراقية والموسيقى المتعددة في بحورها المعروفة.

ولئن حاولت القراءة التاريخية أن تفصل في إشكالية أولية الشعر الجاهلي، بتبنيها الأطروحات التي فصلنا فيها سلفاً، فإننا ندرك أن المسألة شائكة لا يمكن الفصل فيها بقول: وإنما تبقى المسألة خاضعة للتخمينات والفرضيات التي لا تستند إلى السند العلمي القائم، لأن الإشكالية موغلة في القدم وفرضياتها مبنية على الاحتمال الذي لا يرقى إلى القول الفصل، على الرغم من أن القراءة التاريخية حاولت بكل ما أوتيت أن تبحث في الإشكالية، ويبقى جهدها جهداً يستحق التقدير، كما يعتبر جهداً علمياً أغنى المكتبة العلمية وزودها برؤى لم يكن لها أن تصل إليها لو لم يبذل روادها جهداً من أجل التأسيس لمقاربة إشكالية أولية الشعر الجاهلي، كما لم تقف القراءة للشعر الجاهلي عند هذه الإشكالية بل تعدتها لتبحث في إشكاليات اتصلت مباشرة بما وصل إلينا من نصوص هذا الشعر، فعملت من أجل دراسة وتمحيص مسألة مصادر هذا الشعر وبخاصة ما وصل إلينا عن طريق الرواة.

الإحالات:

(1)- الحيوان الجاحظ: - تح: عبد السلام هارون - دار إحياء العلوم - لبنان - 1996 - 59/1.

(2)- طبقات فحول الشعراء ابن سلام: - تح: محمود محمد شاكر - مطبعة المدني - المؤسسة السعودية بمصر - مصر . ص : 3.

(3)- تاريخ الآداب العربية كارلو نالينو: - دار المعارف - مصر - ط:2 - 1970 - ص 68.

(4)- نشأة الشعر العربي ديفيد صمويل مرجوليوث: - ضمن كتاب : دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي: تر - عبد الرحمن بدوي - دار العلم للملايين - لبنان - ط1/ 1979 - ص : 93 - (ويقصد بالأثريين المسلمين : رواة الشعر العربي القديم- هيئة التحرير)

(5)- نشأة الشعر العربي ديفيد صمويل مرجوليوث: - ضمن كتاب : دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي: تر - عبد الرحمن بدوي - دار العلم للملايين - لبنان - ط1/ 1979 - ص : 90 - 91.

(6)- الشعر العربي في محيطه التاريخي القديم نجيب محمد البهبيتي: - دار الثقافة للنشر والتوزيع - المغرب - ط1/ 1987 - ص : 71.

(7)- الشعر العربي في محيطه التاريخي القديم نجيب محمد البهبيتي: - ص : 71.

(8)- المرجع السابق: ص 72.

(9)- العقد الفريد ابن عبد ربه: - تح: أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الأنباري - دار الكتاب لبنان - لبنان - 271/5.

(10)- الشعر العربي في محيطه التاريخي القديم نجيب محمد البهبيتي: - ص :75.

(11)- المرجع السابق: ص 79.

(12)- تاريخ الأدب العربي كارل بروكلمان: - تر: عبد الحليم النجار - دار المعارف - مصر - ط2/ - 44/1.

(13)- المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام جواد علي: - دار العلم للملايين - لبنان - مكتبة النهضة - العراق - ط2/ 1978 - 410/9.

(14)- المرجع السابق: ص 412.

(15)- ينظر المرجع السابق: ص412/9.

(16)- تاريخ الأدب العربي كارل بروكلمان : - تر - عبد الحليم النجار - 44/1 - 45.

(17)- المرجع السابق: ص414/9.

(18)- نفسه : 45/1.

(19)- المرجع السابق: ص 46/1.

(20)- نشأة الشعر العربي ديفيد صمويل مرجوليوث - من كتاب: دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي : تر: عبد الرحمن بدوي - ص: 90-91.

(21)- دراسات في الشعر الجاهلي يوسف خليف: - مكتبة غريب - مصر - د.ت - د.ط - ص : 41

(22)- نشأة الشعر العربي ديفيد صمويل مرجوليوث - دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي : تر: عبد الرحمن بدوي - ص: 95.

(23)- ابن سلام: طبقات فحول الشعراء - ص: 11 .

(24)- الشعر الجاهلي مراحله واتجاهاته الفنية (دراسة نصية) سيد حنفي حسنين: - ص: 8.

(25)- ينظر المرجع السابق: ص 9 - 10.

(26)- الشعر الجاهلي مراحله واتجاهاته الفنية (دراسة نصية) سيد حنفي حسنين: - ص: 7.

(27)- بروكلمان : تاريخ الأدب العربي - 44/1.

(28)- ينظر: سيد حنفي حسنين: الشعر الجاهلي مراحله واتجاهاته الفنية (دراسة نصية) - ص: 11.

(29)- المرجع السابق: ص: 19.

(30)- الشعر الجاهلي مراحله واتجاهاته الفنية

(دراسة نصية) سيد حنفي حسنين: ــ ص: (20).

(31)ــ المرجع السابق: ص: 20.

(32)ــ الشعر الجاهلي مراحله واتجاهاته الفنية (دراسة نصية) سيد حنفي حسنين: ــ ص:21.

(33)ــ المرجع السابق: ص:21.

(34)ــ نفسه ــ ص : 21.

(35)ــ نفسه ــ ص : 23.

(36)ــ التاريخ الطبري : ــ دار المعارف ــ مصر ــ 2/ 208.

□□□

الأمثال العربية والحضارة العربية

سليمان تشوليه*

***الأمثال** العربية عنصر مهم من العناصر التي تتكون منها اللغة العربية والحضارة العربية، ونفيسة من كنز لغة الأمة العربية، وخلاصة مكدسات الحضارة العربية.*

إن الأمثال العربية شأنها شأن أمثال الأمم الأخرى، تحتوي على أفكار وآراء ونصائح وخلاصة تجارب، وتكون موجهة إلى الناس لتؤثر فيهم وتغير من سلوكهم، وتتحدث عن علاقة الإنسان بالناس الذين يتعامل معهم، وتتحدث أيضاً عن طبيعة الإنسان والمتناقضات التي تمتلئ بها نفسه: الخير والشر، القوة والضعف، الشجاعة والجبن، العلم والجهل، الصدق والكذب...

والأمثال العربية تمتاز بالخصائص المتجلية في بساطة الجمل ودقة التعبير وقوة الأفكار وجمال النغمة وسهولة النطق وشدة التأثير. كما تلتجئ دائماً إلى الجمل الشرطية وأسلوب الأمر والجمل المحذوفة الركن والتشبيه والمبالغة والجناس والطباق وما شابه ذلك من الأساليب النحوية والبلاغية، لذا تلقت إعجاباً بالغاً من العلماء والجماهير.

يمكن دراسة انعكاس الأمثال العربية على الحضارة العربية من مختلف الزوايا، إذ إن الحضارة نفسها تتسم بالعمومية والخصوصية، وبالمستويات والتنسيقات المتباينة. وفي هذا البحث أدرس فقط من زاوية الحضارة الروحية كيفية انعكاس الأمثال العربية على الحضارة العربية.

إن مجالات الحضارة الروحية واسعة، فهي تتضمن البنية الداخلية وأسلوب التفكير والقيم الأخلاقية التي كونتها الأمة العربية في مسيرة التطور التاريخي الطويلة. فقد استنتجت الأمة العربية العريقة آلافاً من الأمثال بتجاربهم في الحياة اليومية. وامتلأت هذه الأمثال بالأفكار الفلسفية للأمة العربية وعبرت عن وجهات النظر والقيم الأخلاقية للعرب. وفيما يلي أبحث في بعض ما انعكست

* - نائب رئيس جامعة الدراسات الأجنبية ببكين.

عنه الأمثال العربية من الحضارة الروحية.

1-الاجتهاد في طلب العلم واحترام الأساتذة وتبجيل العلم

إن الاهـتمام بالتعليم من أبرز التقاليد المجيدة للأمة العربية. ففي رأي العرب أن جمال الإنسان فـي لسانه. وكان الجاهليون يرون أن البطل الحقيقي لا يجيد الرمي بالسهم وركوب الجواد فقط، بل يحسـن التعبير عن مشاعره وعواطفه بالشعر والنثر بلباقة. ومن أهم المساهمات للشعراء الجاهليين أنهم تركوا لنا بعض القصائد البالغة النضج والجمال وبعض أوزان الشعر العالية الدقة، إضافة إلى تـركهم تراثاً غنياً جداً في علوم الفلك والطب والحكم وغيرها. وبفضل الاهتمام بالعلم والتعليم ورث العـرب هـذه القصـائد جـيلاً بعد جيل. والمعلقات السبع من أجود الأدلة على ذلك، وقيل إنَّ هذه المعلقات حصلت كلها على الجوائز في المسابقات التي أقيمت في سوق عكاظ.

إن السوق في ذلك الوقت عبارة عن مكان كان العرب يتجمعون فيه في المواعيد المحددة للقيام بالـتجارة والتـبادل الثقافي. ويكاد لا يخلو كل شهر من هذه الأسواق الكبيرة الحجم. وفيها يعرض العـرب بضـائعهم كمـا يظهرون فصاحتهم باستفاضة. فهم يمدحون نسبهم ويهاجمون أعداءهم في الحفلة الخطابية، ويمدحون الحب والشجاعة في حفلة مسابقة القصائد. لذا نجد أن هذه الأسواق لعبت دوراً كبيراً في نشر العلم وانتقال المعارف.

وبعـد ظهـور الإسـلام أصبح طلب العلم من الفرائض الإسلامية الأساسية. فأول ما نزل من القرآن الكريم: {اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم الذي علّم بالقلم علّم الإنسان ما لم يعلم} وكان النبي محمد يشجع المسلمين على طلب العلم، وقد قال لهم: اطلبوا العلم ولـو في الصين. ويرى أن الحكمة مثل الجمل الذي ضاع، أينما يجده المسلم فهو ملك له نفسه. لذا يكـون طلـب العلـم سنة وواجباً بالنسبة إلى المسلمين. فكانوا قد تعلّموا أينما ذهبوا، وعلّموا كل ما عـرفوا واتخـذوا المسجد مكاناً مهماً للتعليم والتعلم إضافة إلى إنشاء المدارس. فلكل مسلم حق في الاسـتماع إلـى محاضرات العلماء، وعلى كل مسلم عالم واجب في أن يعلّم المسلمين الآخرين ما عـرفه. وتمشـياً مـع نشر الإسلام ومع توسع الدولة الإسلامية استفاد العرب كثيراً من علوم الأمم المغلوبة المستعربة. وإن حركة الترجمة المشهورة التي استغرقت مئة سنة في تاريخ الثقافة العربية خـير دلـيل على اهتمام الأمة العربية بالعلم والتعليم والتعلم. وهذا التقليد المجيد يتمثل بوضوح في الأمـثال العربـية. ومـن حيث المعنى تنقسم هذه الأمثال إلى ثلاثة أنواع: أمثال للحث على التعلم، وأمثال لاحترام الأساتذة وتمجيد العلم، وأمثال الاجتهاد في الدراسة.

الحـث علـى الـتعلم يعني التشجيع على طلب العلم. يرى العرب أن طلب العلم أمر يجب أن يمارسه الإنسان طول حياته، وأن الجهل أشد من الفقر. والأمثال التي تعبر عن ذلك كثيرة، منها:

اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد.

مجلس علم خير من عبادة شهر.

الجهل شرّ الأصحاب.

جهلك أشد لك من فقرك.

العلم في الصدور لا في السطور.

العلم في الصغر كالنقش في الحجر والعلم في الكبر كالنقش في الرمل.

علمان خير من علم.

الجاهل المتعلم شبيه بالعالم.

كونوا ينابيع العلم.

احـترام الأساتذة وتمجيد العلم يعني احترام ذوي العلم والمعرفة وتبجيل العلم نفسه. إن احترام العلـم والرغبة الصادقة في التعلم والاهتمام بالتعليم والتعلم هي أساس فكري لتبجيل المعلمين وطلب العلـم. نعرف أن الأديب المصري الكبير طه حسين قد فقد بصره منذ صغره ولكنه كان مجتهداً في الدراسـة وحفـظ القرآن الكريم وهو في التاسعة من عمره. فسماه الناس بالشيخ حتى أبيه وأمه. إن هـذه التسمية تسمية احترام وفخر وهي اعتراف بعلمه وانعكاس عن مفهوم احترام الأساتذة وتمجيد العلـم فـي الحياة الواقعية. وفي رأي العرب إن رأس الدين المعرفة وإن التعليم والتعلم كلاهما من أعمـال الخـير. ذلك لأن الازدهار الذي أتى به العلم للمجتمع، والسعادة التي أتى بها العلم للبشر لا نهاية له. ومن الأمثال العربية التي تعبر عن ذلك:

من علّمني حرفاً صرت له عبداً.

لولا المربي ما عرفت ربّي.

العالم والمتعلم شريكان في الخير.

لا يشبع عالم من علم حتى يكون منتهاه الجنة.

إن الذي يفسده الحلم لا يصلحه سوى العلم.

رأس الدين المعرفة.

يتفاضل الناس بالعلوم والعقول لا بالأموال والأصول.

لا شرف كالعلم.

ليس لسلطان العلم زوال.

العلم أنفع من المال.

ما الفخر إلا لأهل العلم.

والاجتهاد في الدراسة ينقسم إلى ثلاثة معان: أولاً يعني الجد، فالعلم الحقيقي لا يكون إلا للمجد،

ثانياً يعني السؤال، فالإنسان لا يستطيع تجديد علمه وتوسيع معارفه إلا بالسؤال والاستفهام بكل صدق وتواضع، ثالثاً يعني المذاكرة والتمرين، فالعلم لا يمكن أن يكون راسخاً إلا بالمذاكرة والتطبيق عليه. ففي رأي العرب أن الكتب خير صديق للإنسان، والمعرفة لا يمكن الحصول عليها إلا بالكد والجد. والعالم الكبير في العصر العباسي الجاحظ خير نموذج للاجتهاد في الدراسة في تاريخ الأمة العربية. فقد رغب في العلم وهو حدث، فأكب على الدرس وجدّ في التحصيل، وخالط أهل العلم والأدب، فأخذ عنهم واستفاد منهم وأغرم بالمطالعة إغراماً شديداً، فكان يكتري حوانيت الوراقين ويبيت فيها للمطالعة فلم يقع في يده كتاب قط إلا استوفى قراءته واستوعب مادته، حتى أحصى مسائل العلوم واستبطن دخائل الفنون، وأصبح في الأدب منقطع القرين. والأمثال التالية هي من الأمثال العربية التي عبرت عن مفهوم العرب في الاجتهاد:

المعرفة لا يمكن نيلها إلا بالعمل الشاق.

خير جليس في الزمان كتاب.

من جدّ وجد ومن زرع حصد.

من طلب العلى سهر الليالي.

إذا شاورت العاقل صار عقله لك.

إذا صدئ الرأي صقلته المشورة.

في الإعادة إفادة.

في التجارب علم مستأنف.

إن طلب العلم عنصر مهم لتطور المجتمع وخطوة لا بد منها للتهذيب الخلقي. وقد أخبرتنا الأمثال المذكورة بكل وضوح أن الأمة العربية أمة تهتم بالعلم والتعليم والتعلم، أمة عظيمة تحترم العلوم والعلماء.

2-تهذيب النفس والإخلاص والالتزام بالوعد

إن الدعوة إلى تهذيب النفس والإخلاص والالتزام بالوعد من الأخلاق الحميدة التقليدية للأمة العربية، وهي عنصر من العناصر التي تتكون منها نفسية الأمة العربية وطبيعتها. فهي تؤثر منذ القدم حتى اليوم في حياة الشعب العربي الواقعية وتقيدها. فالعرف الأخلاقي السائد للمجتمع يتوقف على الوعي الأخلاقي والمستوى الأخلاقي لأفراد المجتمع. إن الأمة العربية تهتم اهتماماً بالغاً برفع الوعي الأخلاقي للجماهير وتتمسك بمبادئ تهذيب النفس والانضباط الذاتي. وعبرت الأمثال العربية عن هذه الأفكار في الحذر في الكلام وتصحيح الأخطاء والاعتدال في الرغبات والشهوة والتواضع وتوبيخ التكبر والإخلاص والالتزام بالوعد وغيرها.

الحذر في الكلام يعني أن الكلام يجب أن يكون بعد التفكير الدقيق وأن يكون بسيطاً وواضحاً ذا

أســاس وأن عدم الكلام خير من الكلام وأن الكلام القليل خير من الكلام الكثير وأن الكلام العشوائي مصــدر الحقــد والكارثة. المعروف أن الأمة العربية تشتهر بفصاحة اللسان ولكنها في نفس الوقت تدعــو إلى الحذر في الكلام وإلى أسلوب اللياقة واللباقة في الكلام حتى يحافظ المتكلم على شخصيته السليمة المكتملة. والأمثال التي تعبر عن فكرة الحذر في الكلام كثيرة، منها:

إذا كان الكلام من الفضة فالسكوت من الذهب.

إن البلاء موكّل بالمنطق.

إياك وأن يضرب لسانك عنقك.

خير الكلام ما قلّ ودلّ.

الخطب مشوار كثير العثار.

ربّ سكت أبلغ من كلام.

ربّ كلمة سلبت نعمة.

زمّ لسانك تسلم جوارحك.

سلامة الإنسان في حفظ اللسان.

الصمت يكسب أهله المحبة.

طول اللسان يقصّر الأجل.

عثرة القدم أسلم من عثرة اللسان.

مقتل الرجل بين فكّيه.

ويل للرأس من اللسان.

قلب الأحمق في فيه ولسان العاقل في قلبه.

إن تصــحيح الأخطــاء مسألة كثيراً ما يواجهها التهذيب الأخلاقي. لا يمكن للإنسان أن يتجنب الأخطاء نهائياً، ولكن المهم في أن يصحح الأخطاء بوعيه. واعتقد العرب أن الإنسان إذا أخطأ فعليه أن يعــترف بخطــئه بشجاعة وأن يصححه بجدية. فهذا موقف إيجابي واقعي. فالإنسان المهذب لا يعنــي الإنســان الــذي لا يخطــئ بل يعني الإنسان الذي يخطئ ويصحح ولا يكرر خطأه. والخطأ الحقيقــي فــي أن يخطئ الإنسان ولا يصحح. وقد عبرت الأمثال العربية أيضاً عن أفكار الاعتراف الجريء بالأخطاء وقبول النقد الصائب بالرضا وتصحيح الأخطاء بالإقدام ومن هذه الأمثال:

الاعتراف بالذنب فضيلة.

أتبع السيئة الحسنة تمحها.

أترك الشرّ يتركك.

ترك الذنب أيسر من طلب التوبة.

ترك ما لا يصلح أصلح.

العذر أقبح من ذنب.

الاعتراف يهدم الاقتراف.

النقد صابون القلب.

الرجوع إلى الحق خير من التمادي في الباطل.

إن الاعتدال في الرغبات والشهوة مبدأ من مبادئ التهذيب الأخلاقي. والأمة العربية كبقية الأمم قد دعت منذ العصور القديمة إلى فكرة الاعتدال في الرغبات والشهوة، وترى أن الرغبة في المادة مصدر السلوك غير الأخلاقي. فالإنسان لا يمكن أن يكون هادئاً وعاقلاً إلا إذا كان تاركاً الرغبات والشهوة أو معتدلاً فيها. ومن لا يؤمن بذلك فمصيره الهلاك. الحقيقة أن الاعتدال المعقول في الرغبات والشهوة حركة للتهذيب الأخلاقي وقدرة على تقوية الإرادة. فللإنسان شهوة منذ ولادته ولكن يجب أن تكون الشهوة معقولة ومعتدلة. وكل تصرفات الشخص لا يمكن أن تتجاوز العرف الأخلاقي للمجتمع، والإنسان ينبغي أن يكون عاقلاً أمام المصلحة والشهرة. إن هذه المفاهيم انعكست عنها الأمثال العربية أيضاً، منها:

خالف نفسك تسترح.

خالف هواك ترشد.

ربّ شهوة أورثت حزناً طويلاً.

من ترك الشهوات عاش حراً.

هلك من تبع هواه.

الحريص محروم.

الطمع في المال عار.

تقطع أعناق الرجال المطامع.

أخرج الطمع من قلبك تحلّ القيد من رجلك.

الدعوة إلى التواضع وتوبيخ التكبر من المواقف الإيجابية في الحياة، وذلك يعني الاعتراف بذكاء وقدرة ومساهمات الجماعة والفرد، كما يعني عدم الرضا بالنفس. ففي رأي العرب أن الذي يكون متواضعاً ومتيقظاً لا يتعرض لحسد الآخرين، إن المتكبر يحقد عليه الناس ولن يحظى بالثناء والمدح، وإن التواضع من أشرف الصفات ومن الأمثال العربية التي تعبر عن الدعوة إلى التواضع وتوبيخ التكبر ما يلي:

ترك ادعاء العلم ينفي عنك الحسد.

التكبّر قائد البغض.

كل نعمة يحسد عليها إلا التواضع.

لا حسب كالتواضع.

التواضع شبكة الشرف.

رأس الجهل الاغترار.

ليس لمختال في حسن الثناء نصيب.

المغرور كالطائر كلما ارتفع في السماء صغر في عيون الناس.

إن الإخلاص والالتزام بالوعد من المتطلبات الأخلاقية التي لا يمكن لأي مجتمع أن يخلو منها، وهما مبدآن أساسيان للتعامل البشري. والأمة العربية أمة تدعو إلى الإخلاص والالتزام بالوعد، وترى أن أكبر عيب للرجل خُلف الوعد، وأن عدم الإخلاص من أكبر الخطايا التي يجب على الإنسان أن يتجنبها، فالإخلاص شريف والكذب بغيض، وأن علامة الود الإخلاص، وعلى الأصدقاء أن يصرّحوا بكل ما في قلوبهم. وهذه الأفكار الحميدة نراها في الأمثال العربية أيضاً:

آفة المروءة خُلف الوعد.

ما بقي العتاب يبقى الودّ.

الإخلاص له بريق ولمعان وإن عميت عنه آلاف العيون.

الزمانة عدم الأمانة.

شرّ إخوانك من لا يعاتب.

الصدق عزّ والكذب خضوع.

صورة المودة الصدق.

العتاب خير من مكتوم الحقد.

من عاش بوجهين مات بلا وجه.

العِدَة عطية.

وعد بلا وفاء عداوة بلا سبب.

وعد الحر دين عليه.

وعد الكريم ألزم من دين الغريم.

الكذب داء والصدق دواء.

قل الصدق ولو على نفسك.

معاتبة الأخ خير من فقده.

ومما ذكرنا تأكدنا مرة أخرى أن التهذيب الأخلاقي والإخلاص والالتزام بالوعد من الأخلاق والأفكار الحميدة للأمة العربية العظيمة. والجدير بالذكر أن الإسلام يدعو إلى الوفاء بالوعد، ويرى أن الالتزام بالوعد واجب على كل مسلم. قال الله عزّ وجلّ في سورة المائدة: {يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود} وقال في سورة الإسراء: {وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسؤولاً} إن هذه الأفكار والمفاهيم الأخلاقية الحميدة قد لعبت وما زالت تلعب وستظل تلعب دوراً إيجابياً عظيماً في تكوين الجو الاجتماعي السليم للأمة العربية وفي تهذيب مشاعر العرب العاطفية.

3-احترام العمل والجدّ فيه والتقشف والتمسّك بالموقف الإيجابي والواقعي في الحياة:

إن احترام العمل والتمسك بالموقف الإيجابي والواقعي في الحياة من صفات الأمة العربية. فقد احترم الإسلام العمل، والمسلم يعلم أن نبي الله داود كان حداداً، وإدريس كان خياطاً، وزكريا كان نجاراً، وموسى رعى الغنم، لقد قال رسول الله: "من أمسى كالاً من عمل يده أمسى مغفوراً له." كذلك عمل الصحابة، فكان أبو بكر الصديق تاجر قماش، وسقى علي بالدلاء. وأطلق على ولاة الأمصار لقب "عامل".

وكما حضّ الإسلام على العمل، حارب البطالة: "إن السماء لا تمطر ذهباً ولا فضة." ولقد شملت المساواة في الإسلام الأصل الإنساني. وعندما أثنى بعض الصحابة على رجل منقطع إلى العبادة قال رسول الله: "فمن كان يكفيه علف بعيره وإصلاح طعامه؟"، قالوا: "كلنا." فقال: "كلكم خير منه."

إن اللغة مرآة للحياة الاجتماعية. فمفاهيم احترام العمل والحضّ على العمل ومحاربة البطالة والتمسك بالموقف الإيجابي والواقعي في الحياة منعكسة انعكاساً واضحاً في الأمثال العربية.

لا بد للإنسان في الدنيا أن يعمل، إذ أن العمل وسيلة وحيدة لكسب الرزق، والذي لا يحب العمل ولا يحترم العمل لا سعادة له في الدنيا والآخرة. والأمثال عن احترام العمل كثيرة، منها:

إذا كويت فانضج وإذا مضغت فادقق.

أولى الأمور بالنجاح، المواظبة والإلحاح.

قيمة كل امرئ ما يحسنه.

كذبالة السراج تضيء ما حولها وتحرق نفسها.

المرء حيث يضع نفسه.

من تأنّى أدرك ما تمنّى.

ينتظر النجاح لمن يعشق عمله.

الجـد في العمل يعني موقف الإنسان في العمل، يعني حب العمل، يعني بذل الجهود في العمل، يعنـي عـدم الخـوف من الصعوبات فيه، يعني أن يغني الإنسان ثروات المجتمع وحياة نفسه بيديه وعرق جبينه.

والتقشـف يعنـي موقف الإنسان في رغبات الحياة الشخصية، فهو يطلب من الإنسان أن يكبح رغباته في الحياة وأن يعتدل في النفقة والصرف وأن يتقشف في الحياة وأن يوفر المال والممتلكات. إن الجـد مرتـبط بالتقشف، فالإنسان لا يفهم معنى التقشف فهماً صحيحاً إلا إذا جدّ وكلّ في العمل. فـالجد والتقشـف من الصفات والمتطلبات التي لا بد منها في تهذيب النفس والإشراف على الأسرة وإدارة الدولة. وبين جماهير العرب أمثال كثيرة عن الجد والتقشف، منها:

أي المرافق لا تدرك بالمتاعب؟

باكر تسعد.

الإخفاق نتيجة الكسل والخمول والتواكل.

الصناعة في الكف أمان من الفقر.

اطلب تظفر.

العاقل يعتمد على عمله والجاهل يعتمد على أمله.

عليك من المال ما يعولك ولا تعوله.

غبار العمل خير من زعفران العطلة.

القرش إلى القرش ثروة.

قرشك الأبيض ليومك الأسود.

قطرة قطرة تعمل غديراً.

لكل مجتهد نصيب.

لا تؤخر عمل اليوم إلى الغد.

لا عقل كالتدبير.

ما المقتصد بمفتقر.

من اتكّل على زاد غيره طال جوعه.

النجاح وليد العمل والجد والمثابرة.

من تعب في البداية ارتاح في النهاية.

الاقتصاد في النفقة نصف العيش.

إن التمسك بالموقف الإيجابي والواقعي في الحياة من الصفات المميزة التي تتجلى بها الأمة العربية.

ويبدو أن السبب في ذلك يرجع إلى البيئة التي يعيش فيها العرب وإلى الإسلام الذي يعتنقه معظم العرب.

إن الجوّ في الجزيرة العربية حار، والمطر فيها قليل، والأرض معظمها جرداء، وقديماً كان أهل الجزيرة يعتمدون على الرعي، فيمكثون حيث يوجد الماء والعشب ويهاجرون كثيراً عبر مسافات طويلة للسعي وراء البقاء والحياة. فعليهم أن يتعودوا البيئة الصحراوية الشديدة الحرارة وأن يتكيفوا مع الجو المرجي السريع التغير والكثير الكوارث، وعليهم أن يستفيدوا من كل قطعة من المرج وكل قطرة من الماء اللذين وجدوهما بتعب ومشقة. فالحياة الواقعية لا تسمح لهم أن يكونوا رومانسيين. إذا وجدوا الماء ولم يشربوا أو لم يشربوا كفايتهم فقد يتعرضون لخطر الموت من العطش بسبب عدم التمكن من الحصول على الماء مرة ثانية في سفرهم التالي، وإذا وجدوا حيواناً ولم يصطادوه فقد يتعرضون لخطر الموت من الجوع بسبب عدم استطاعتهم الحصول على المأكل مرة أخرى. لذا رأى العرب أن عصفوراً في اليد خير من عشرة على الشجرة، وبيضة اليوم خير من دجاجة الغد.

إن الإسلام دين واقعي. فهو يحثّ الناس على طلب العلم ويحث الناس على العمل. ويرى أن المنقطع إلى العبادة ليس خيراً من المؤمن العامل. والحجّ واجب على المسلم ولكن على شرط أن يكون الحاج قد بلغ الرشد وأن يكون سليماً في العقل والجسم وأن تسمح له ظروفه المادية بذلك. ويرى أن مجلس علم خير من عبادة شهر، وأن الدين يسر وليس عسراً. إن هذه الأفكار الواقعية لا بد أن تؤثر تأثيراً عميقاً في حياة العرب الروحية والمادية. والأمثال العربية سجلت هذه الأفكار أيضاً، مثلاً:

بيضة اليوم خير من دجاجة الغد.

التجربة أكبر برهان.

خير البيوع ناجز بناجز.

الحياء يمنع الرزق.

شيء خير من لا شيء.

صفقة بنقد خير من بدرة بنسيئة.

الضرورات تبيح المحظورات.

الطعام الغليظ أفضل جداً من الجوع.

عصفور في اليد خير من عشرة على الشجرة.

على قدر لحافك مدّ رجليك.

فضل الفعل على القول مكرمة.

قليل دائم خير من كثير منقطع.

مسّ الثرى خير من السراب.

أن تضيء شمعة خير لك من أن تلوم الظلام.

إن الكدّ والشجاعة والتقشف والتمسك بالموقف الإيجابي والواقعي في الحياة من الأخلاق البشرية الحميدة المشتركة، وهي أساس لقيام أمة. فكل أمة عظيمة تحافظ على استقلالها وبقائها وتخلق حضارتها على هذه الأخلاق وعلى روح الكفاح والمثابرة والتفاني. وقد أخبرتنا الأمثال المذكورة أن الأمة العربية قد دلّت على هذه الحقيقة بماضيها وحاضرها. وهي ما زالت تخلق يومها ومستقبلها معتمدة على هذه الأخلاق الحميدة وهذه الروح السامية.

4- المصادقة بالأمانة والإحسان وردّ الجميل

يعيش البشر مجتمعين، لذا تهتم أي أمة في العالم اهتماماً بالغاً بقدرة الجماعة. وإن الفرق بين الإنسان والحيوان هو أن الإنسان يعقل ويفكر ويعيش مع الجماعة ويكوّن المجتمع. وتكون الدعوة إلى الاتحاد والمصادقة بالأمانة ومعاملة الناس والجيران بالصدق والإخلاص من المبادئ الأخلاقية التقليدية للأمة العربية. وإن طبيعة حياة الرعي وظروف الحياة القاسية ومفاهيم الدين الإسلامي تجعل العرب تهتم أكثر بالمودة بين الناس وبالثقة بينهم وبالمساعدة والتعاون المتبادلين. ويرى الإسلام أن المسلمين أخوة. والإحسان وردُّ الجميل من السلوك الحميد الذي يدعو إليه الإسلام. وفي القرآن الكريم آيات كثيرة تنصح الناس بأن يعاملوا الآخرين بالخير وأن يؤثروا في الآخرين بالخير وأن يبادروا إلى مساعدة الناس ورد جميلهم. فقد قال الله عز وجل في سورة فصلت: {ولا تستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم} وفي سورة الواقعة: {والسابقون السابقون}. ومن ذلك نجد أن هناك أساساً اجتماعياً ودينياً عميقاً لأفكار المصادقة بالأمانة والإحسان ورد الجميل. فمن البديهي أن تنعكس عنها الأمثال العربية.

المصادقة بالأمانة تعني اتخاذ الأخلاق مبدأ للمعاملة مع الأصدقاء، وعلى الأصدقاء أن يهتموا بالمودة ويستخفوا بالمصالح وأن يشاركوا في السراء والضراء وأن يتبادلوا المساعدة بلا مقابل. والأمثال عن هذه الأفكار كثيرة، منها:

أخوك من صدقك المودة والنصيحة.

اختر الصديق قبل الطريق.

ربّ أخ لك لم تلده أمك.

الصداقة مسؤولية لذيذة.

المروءة أعظم فضيلة.

أكثر من الصديق فإنك على العدو قادر.

تقاربوا بالمودة ولا تتّكلوا على القرابة.

فقد الإخوان غربة.

الصديق عند الضيق.

خير الأصحاب من دلّك على الخير.

حافظ على الصديق ولو في الحريق.

خير أهلك من كفاك.

المحبة الصادقة كضوء الشمس لا يمكن أن يحجبه أحد.

إن الإسلام يدعو إلى الإحسان وإلى رد الجميل وإلى معاملة الناس بحسن النية والصدق. ويرى العـــرب أنه إذا ساعدتني اليوم فسوف أساعدك غداً بالأضعاف، والإنسان عبد الإحسان، إذ عليه أن يذكـــر خـــير الآخريـــن عليه وأن يجد فرصة للرد عليه، والذي يدلّ الآخرين على الخير مثل فاعل الخـــير. وقد قال الله عزّ وجلّ في سورة الزلزلة: {فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره}. وتداولت على ألسنة الناس أمثال كثيرة عن ذلك، منها:

الظلم مرتع وخيم.

ظلم المرء يصرعه.

من يزرع المعروف يحصد الشكر.

لا تنس المعروف الذي يسدى إليك.

لا يشكر الله من لا يشكر الناس.

الدالّ على الخير كفاعله.

الخير أبقى وإن طال الزمان به.

جدّ لامرئ يجدّ لك.

الإنسان عبد الإحسان.

خذ بيدي اليوم آخذ برجلك غداً.

لقـــد أصـــبح المجـــتمع اليوم متقدماً، وصارت البشرية متحضرة. ولكن مغزى أفكار المصادقة بالأمانـــة والإحســـان إلـــى الآخريـــن ورد جميل الغير لم يصغر ويقلّ، بل ما زال إيجابياً قيّماً. فقد أصـــبحت كلمة التعاون أكثر تداولاً بين ألسنة الناس في عالمنا اليوم. فالبشر والأمم والدول ما زالوا يحتاجون إلى المعاملة بالصدق وإلى الثقة والتفاهم والتعاون والتأييد المتبادلة بينهم. وإذا كان كل فرد في المجتمع يلتزم بهذه المبادئ، وإذا ساد بين الناس الحب والمودة والصداقة، فسوف يصبح المجتمع أكثر تقدماً، وتصير البشرية أكثر تحضراً ويكون العالم أجمل وأجمل.

5-التضامن والتعادل والتسامح والتحمل

إن التضامن والتعادل من المبادئ الأخلاقية للمجتمع البشري. فهما يتطلبان من الناس أن يتصرفوا ويعالجوا الأمور بالعدل، وأن يتجنبوا التطرف والشدة، حتى تكون العلاقة بين الناس في حالة من الاتحاد والانسجام والتناسق بحيث تصلح لتطور المجتمع. والأمة العربية تمتاز بهذه الصفات الممدوحة. والإسلام يدعو المسلمين إلى أن يكونوا متضامنين مخلصين لطفاء مؤدبين. وفي رأي العرب أنه على الإنسان أن يكيّف نفسه مع البيئة وأن ينسجم مع الظروف وأن يختلط مع الناس حيثما ذهب، وأن يتجنب الشجار والتشابك مع الآخرين حتى إيجاد علاقة ودية بينه وبين غيره. والعرب يهتمون كثيراً بالصداقة والمودة والوئام، ويرون أن أحسن الأمور أوساطها. والأمثال العربية بطبيعتها عبرت عن هذه الأفكار:

أرضِهم ما دمت في أرضهم.

إن الطيور على أشكالها تقع.

بشرك تحفة لإخوانك.

الجواب اللين يصرف الغضب.

الجار قبل الدار.

خير الأمور أوساطها.

خير الناس هذا النمط الأوسط.

دارهم ما دمت في دارهم.

حيّهم ما دمت في حيهم.

الخصومة تورث العداوة والوئام يورث الصداقة.

المشاورة قبل المثاورة.

لا يكن حبّك كلفاً، وبغضك تلفاً.

لا تكن رطباً فتعصر، ولا يابساً فتكسر.

لا مال لمن لا رفق له.

يد واحدة لا تصفّق.

إن التسامح والتحمل من مبادئ حياة الإنسان، ومن الموقف الإيجابي والمتطلب الأساسي لمعالجة الإنسان علاقته الأخلاقية مع الآخرين. وذلك يعني أنه على الإنسان أن يكون واسع الصدر، شديداً على النفس، متسامحاً مع الغير حين يعاملهم وأن يفكر في مصلحة الناس فلا يجبرهم على أن يفعلوا ما لا يحبّ أن يفعله نفسه. والإسلام يدعو إلى التسامح في معاملة الناس والتحمل أمام

الصعوبات والمشقات. فالإنسان في الدنيا متعرّض لشتى الكوارث والمصائب. والموقف الإيجابي أمام ذلك هو التحمل والصبر والتسامح.

ويرى العرب أن كثرة اللوم يأتي بالحقد والكراهية، فإن للجواد كبوة، وإن الحلم سيد الأخلاق وإن الصبر مفتاح النجاح، والأمثال عن ذلك كثيرة، منها:

تأمّل العيب عيب.

أول الغضب جنون وآخره ندم.

إن الليل آخره نهار.

ثمرة الصبر نجع الظفر.

التجلد ولا التبلد.

دواء الدهر الصبر عليه.

دعامة العقل الحلم.

الحلم سيد الأخلاق.

الخضوع عند الحاجة رجولية.

ربما اتّسع الأمر الذي ضاق.

صبر ساعة أطول للراحة.

الصبر مفتاح الفرج.

تضرّع إلى الطبيب قبل أن تمرض.

السماح رباح.

في سعة الأخلاق كنوز الأرزاق.

الغضب غول الحلم.

لكل جواد كبوة.

كثرة العتاب تورث البغضاء.

من مفهوم الإسلام أن المسلمين إخوة، وفي الفلسفة الصينية أن الناس في الدنيا إخوة. وذلك يعني أن أفكار التضامن والتعادل والتسامح والتحمل من مبادئ الأخلاق التي يدعو إليها البشر عامة، فلا يمكن لمجتمع أن يتطور إلا إذا كان أفراده يتحلّون بهذه الصفات، ولا يمكن لأمة أن تسلم وتستقر إلا إذا كانت متسامحة متحمّلة.

6-العفّة والتمسّك بالعدل والمحافظة على الشهامة والإباء

إن العفّة من العرف الأخلاقي المبدئي للمجتمع الإنساني، وهي تعني عدم الطمع في الأموال والثروات وأن يكون الإنسان نزيهاً شريفاً. والعفّة أو النزاهة أساس السياسة وأصل الحكم والسلطة. فالحاكم النزيه المستقيم مسجّل في التاريخ وذائع صيته بين الجماهير. وإن عمر بن الخطاب ثاني الخلفاء الراشدين الأربعة خير نموذج للنزاهة والعدل. ويرى العرب أن العفّة أكرم من الابتذال، والعفة شرط من الشروط التي تضمن النصر والنجاح وأن العدل أهم من العبادة.

وإن المحافظة على الشهامة والإباء من مضمونات المبادئ الأخلاقية وهي متعلقة بموقف الإنسان في مواجهة الغنى والفقر، الحياة والموت، الشرف والذلّ، المصلحة والسلطة. ويرى العرب أنه على الإنسان أن يختار المنية ولا الدنية، النار ولا العار، وأن التحمل على العطش أفضل من شرب الماء الفاضح، إذ أن العفّة والتمسك بالعدل والمحافظة على الشهامة والإباء من الأعراف الأخلاقية التي تدعو إليها الأمة العربية وهي منذ العصور الماضية أثّرت في حياة الجماهير العرب اليومية، وبطبيعة الحال انعكست عنها الأمثال العربية بصورة واضحة. مثلاً:

العفة جيش لا يهزم.

العفّة أكرم من الابتذال.

أدب المرء خير من ذهبه.

عدل ساعة في حكومة خير من عبادة ستين سنة.

أفسد الناس الأحمران اللحم والخمر.

من سلمت سريرته سلمت علانيته.

آكل لحمي ولا أدعه لآكل.

تجوع الحرّة ولا تأكل بثديها.

من صانع الحاكم لم يحتشم.

ظمأ فادح خير من ريّ فاضح.

المنية ولا الدنية.

النار ولا العار.

نصرة الحق شرف.

إن الحضارة منبعها الإنتاج والحياة، لذا تترتّب ميزتها على الإنتاج والحياة، وفي نفس الوقت تنعكس الحضارة عن الإنتاج والحياة. والأمثال العربية عنصر مهم من عناصر الحضارة العربية، وهي تنعكس مباشرة من حيث المضمون عن سمات إنتاج الأمة العربية وحياتها، كما تجسّد

الحضارة الروحية للأمة العربية. فهي تدعو إلى طلب العلم بلا كلل ولا ملل، إذ أن العلم ثروة لا تنفد، وإلى الحذر في الكلام ومعاتبة المبالغة والكذب، وإلى الاستقامة والعدل والصدق والالتزام بالوعد، وإلى الكرم والسخاء ومعارضة البخل، وإلى التواضع ومعارضة التكبر، وإلى التسامح والصبر ومصادقة الأصدقاء المخلصين ومعاتبة النفاق والخيانة، وإلى المحبة والتضامن ومعارضة الحقد والعداوة، وإلى العفة والمحافظة على الشهامة والإباء ومعارضة مخالفة القانون والنظام والطمع في الأموال والثروات، وإلى احترام العمل والجدّ فيه والتقشف والتمسك بالموقف الإيجابي والواقعي في الحياة ومكافحة البطالة.

ويجب الإشارة إلى أن ما ذكرناه في هذا البحث جزء يسير من أخلاق الأمة العربية التي انعكست عنها الأمثال العربية. وهناك الكثير الكثير ينبغي أن نتعمّق في بحثها ودراستها. ولكن مما ذكرنا عرفنا أكثر عن عظمة الأمة العربية وعظمة الحضارة التي خلقتها هذه الأمة!

□

■ أهم المراجع

القرآن الكريم

الحضارة العربية الإسلامية- الدكتور شوقي أبو خليل

الحكم والأمثال الشعبية في الديار الشامية- محمد سعيد مبيض

مجمع الأمثال- الميداني

الحكم والأمثال في الأدب الفرعوني- الدكتور سيد كريم

المعجم الوسيط- مجمع اللغة العربية

المورد- قاموس انجليزي عربي- منير البعلبكي

تاريخ الأدب العربي- الدكتور شوقي ضيف

مختصر تاريخ العرب- سيد أمير علي

□□□

عرض وقراءة في كتاب:

«مدخل إلى دراسة التصوف»

عمر محمد جمعة

يقول *ابن سعد في كتابه "الطبقات" أن لفظة "الصوفي" لم تأخذ معناها الاصطلاحي في التداول قبل انتصاف القرن الثاني الهجري حيث أطلقت عامة على الذين يتركون ملذات الحياة ونعيمها ويخصصون أنفسهم للعمل الصالح والزهد والتأمل.*

ولقد تطورت هذه اللفظة تعريفاً واصطلاحاً وممارسةً في كافة القرون اللاحقة والتي شهدت تطور الفكر الصوفي والفلسفة الإسلامية، الأمر الذي وسّع دائرة الاهتمام بدراسة ظاهرة التصوف وحياة المتصوفين بين الكتّاب والباحثين في الوطن العربي.

أما في سورية فقد تصدّى الكثير من الأبحاث والدراسات والمؤلفات للوقوف على حقيقة التصوف عبر فتراته الزمنية، وجاءت كلها محاولة معمقة لدراسة التصوف وأهم مظاهره.

ولقد أنجز الباحث الدكتور علي حيدر أستاذ الأدب المملوكي والعثماني في قسم اللغة العربية بجامعة تشرين، كتاباً هاماً يبحث في الأثر الذي تركه الشعر الصوفي في العهدين المملوكي والعثماني بعنوان: "مدخل إلى دراسة التصوف" عبر العودة إلى الشعر الصوفي في القرن السابع الهجري والعصر المملوكي والعصر العثماني.

حيث يرى د.علي حيدر في مقدمة هذا الكتاب أن التصوف بلغ أوجه الفكري والثقافي في القرن السابع الهجري، وبعث الحياة في عروقه ثقافة عربية إسلامية كانت على وشك الجمود والتحجر.

ففي البداية كان التصوف سلوكاً، ثم تحول إلى فكر وسلوك وبدا موازياً للإسلام التقليدي، ينادي بمبادئه أحياناً وينافيها أحياناً أخرى لقد أطلق بعض المتصوفة على أنفسهم (أهل الحقيقة)، وأول ما يجب على سالك طريق التصوف، أو المريد أن يتمتع بالإيمان بالله ثم بالطاعة المطلقة له، ثم بالإخلاص فيما يقوم به، فيبدأ بمجاهدة النفس والرياضة الروحية التي تمكنه من السيطرة على نفسه وكبح جماحها وإضعاف الحس لديه لأنه كلما ضعف الحس ازدادت أحوال الروح قوةً واتقاداً.

ويعرّف د.حيدر التصوف فيقول:"التصوف يعني العكوف على العبادة والانقطاع لله،

والإعراض عن الدنيا والزهد بملذاتها".

ولقد انقسم الأئمة والفقهاء في موقفهم من التصوف والمتصوفين، فقد انتقد أحمد بن حنبل التصوف واتهم أتباعه بتفضيل التأمل على العبادات، وبأنهم طمعوا بحلول الذات الإلهية فيهم ليتخلصوا من واجباتهم الدينية.

أما الإمام الأشعري الغزالي (ت 505هـ)، فقد دعا إلى قبول التصوف في الإسلام، إذ رأى هذا الإمام أن المعرفة تتم بثلاث طرق: (النقل والعقل والكشف)، فالنقل يعلّم المرء الشريعة والأخبار والعلوم، والعقل يعينه على تحصيل العلوم والخبرات، ويهديه للإيمان بالله، أما الكشف فهو إلهام أو نور يقذفه الله في قلوب عباده الأخيار.

وعلى الصعيد الفكري فقد بدأ التصوف سلوكاً وعبادة ثم تحول إلى علم، كتب فيه أصحاب الطريق كما كتب الفقهاء في الفقه وعلوم الدين، بدأ ذلك بأن كتب بعضهم في الورع ومحاسبة النفس كما فعل القشيري في كتابه "الرسالة" والسهروردي في كتاب "عوارف المعارف" وكذلك فعل أبو طالب المكي في كتابه "قوت القلوب"، وجمع الغزالي بين الورع ومحاسبة النفس، وبين آداب القوم وسننهم واصطلاحاتهم في كتابه "إحياء علوم الدين" فصار التصوف علماً مدوناً بعد أن كان سلوكاً وطريقة في العبادة.

ثم يلقي د. علي حيدر الضوء على الواقع الشعري الذي ميّز الحركة الصوفية في مراحل تطورها، إذ يردُّ د.حيدر الغموض في التعبير إلى حاجز اللغة الذي كان من أهم العقبات التي وقفت في وجه المتصوفة عند التعبير عن الوجدانيات والقضايا الغيبية، لذلك كان على الشاعر الصوفي أن يستخدم خبرته ومهارته، فكان عليه اللجوء إلى الرمز والاستعارة، وقد اقتصرت الرمزية الصوفية على محاور ثلاثة هي الحب والخمر والجمال، ومع ذلك كله اصطدمت لغة هؤلاء الشعراء بالتقاليد الأخلاقية والدينية، ولاسيما أن المتصوفة أضافوا إلى الشعر الموسيقا والرقص كوسيلة لتأجيج المشاعر والوصول إلى حالة الوجد الصوفي.

ثم يعدد د.حيدر أهم المتصوفة العرب في القرن السابع الهجري وكانوا من غالبهم من أصول أندلسية مغربية مثل ابن عربي وابن سبعين والششتري والعفيف التلمساني.

أما في المشرق فلم يبرز إلا الشاعر ابن الفارض الذي كان أصله من مدينة حماة وعاش حياته في مصر، أما التصوف في بلاد فارس فقد برز عدة أعلام في الصوفية أمثال (سنائي الغزنوي، وفريد الدين العطار، وجلال الدين الرومي الذي لقب بـ(مولانا) وأسس طريقته الخاصة (المولوية) ومن أشهر كتبه "المثنوي الروحي" ويمثل موسوعة في علم التصوف وهو يضم خمسة وعشرين ألف بيت.

وحافظ الشيرازي (ت 787هـ)، الذي ترك ديواناً شعرياً تضمن موضوعين رئيسيين هما الخمر والحب، فالخمر محرض وجداني أخلاقي يبعث فيه إثارة روحية تضمن له رفع الحجاب عن الحقيقة المخبأة، ويؤدي الحب عنده إلى النقاء والصفاء وإلى الدخول في الرحمة الإلهية.

أمـا فـي الـباب الثاني من مقدمة الكتاب فقد تحدث فيه د.حيدر عن الطرق الصوفية واشهر أتـباعها فـي العصر المملوكي الأول، ويذكر في ذلك أسماء الأماكن المخصصة التي كان يرتادها جمهور المتصوفة ومنها الرُبط والزوايا والخوانق، ومن هذه الطرق الصوفية:

1 ـ الطـريقة الشـاذلية: مؤسسـها هو الشيخ علي الشاذلي (593-656هـ) وهو من أصل مغربـي، والشاذلية طريقة تتمسك بالسنة النبوية وتنادي بتصوف إسلامي يخلو من البدعة والفلسفة.

2 ـ الطـريقة العدوية: تُنسب هذه الطريقة إلى عدي بن مسافر (ت 557هـ)، وهو من أحفاد مـروان بـن الحكـم وأصـله من بعلبك، درس في بغداد ثم صار من تلاميذ عبد القادر الجيلاني.

3 ـ الطـريقة الرفاعـية، مؤسسها الشيخ أحمد الرفاعي (ت 578هـ)، الذي كان من فقهاء المذهـب الشافعي، ويذكر ابن بطوطة أن قبره موجود في قرية أم عبيدة في واسط وقد حضـر مجلـس ذكـر لهـذه الطريقة، فبعد صلاة العصر ضُربت الدفوف وأخذ الفقهاء بالرقص وبعد صلاة العشاء أخذوا في الذكر والسماع ثم أججوا ناراً ورقصوا في وسطها ومنهم من تمرغ فيها، وبعضهم أكل منها حتى خمدت.

4 ـ الطـريقة القلندرية: مؤسس هذه الطريقة يدعى (سويجي) ظهر في دمشق نحو عام (610 هــ)، وكانـت قـد ظهرت في فارس، وذكر أن أتباع هذه الطريقة كانوا يحلقون لحاهم وحواجـبهم اقتداءً بشيخهم جمال الدين الساوي الذي فعل ذلك للتخلص من إغواء امرأة له وعُرف أتباع الطريقة القلندرية أيضاً بارتداء الزي الفارسي.

5 ـ الطـريقة البدوية (الأحمدية): تُنسب هذه الطريقة إلى الشيخ أحمد البدوي (ت 675هـ)، ولد في فاس وزار بغداد ثم وصل إلى القاهرة، اعتزل في طنطا حيث أسس طريقته هذه، روى عنه أصحابه كرامات وأساطير وأصبح قبره مزاراً.

6 ـ الطـريقة المولويـة (الجلالية): أسسها جلال الدين الرومي (ت672هـ)، أصله من بلخ وهاجـر إلـى قونيا وعُرف بـ"مولانا" لذلك عُرف أتباعه بالمولوية من أهم طقوس هذه الطريقة الموسيقا والرقص وقد انتشرت في العصر العثماني ولاسيما في مصر. بالإضافة إلى عدة طرق تباينت في بعدها وقربها من الطرق آنفة الذكر.

ويـرى د.حيدر أنه إذا استثنينا الطريقة الشاذلية التي التزمت بتعاليم السنة والشريعة، فإن بقية الطرق قد آمنت بمذهب الاتحاد ووحدة الوجود بدرجات متفاوتة.

أمـا أشـهر المتصوفة في العصر المملوكي الأول فهم: ابن سبعين (ت 669هـ)، والذي يُعد أكثرهم تأثيراً وأبو الحسن الششتري (ت668هـ)، وعفيف الدين التلمساني (ت 690هـ) وغيرهم.

ثـم جـاء بعدهـم الكثير من المنتمين إلى التصوف في هذا العصر لكن لم يُعرف لهم طريقة ينتسبون إليها ومنهم الشيخ جندل بن محمد العجمي (ت675هـ)، استقر في قرية منين في ضواحي

دمشق، والشيخ عز الدين أحمد الواسطي (ت694هـ)، تتلمذ في التصوف على يد شهاب الدين السهروردي مارس التدريس في أحد جوامع دمشق وتولى الخطابة فيها أيضاً، وفي دمشق استقر الشيخ رسلان (ت699هـ) الذي يُعد من أشهر متصوفي عصره.

في الفصل الأول من القسم الأول للكتاب يحدثنا د.علي حيدر عن المذاهب الصوفية في الشعر من خلال ثلاثة متصوفين، ففي الجزء الأول من هذه الدراسة المستفيضة يدرس ويبحث في مذهب وحدة الوجود عند ابن عربي، من خلال ديوانه الشعري الذي يتميز أسلوبه الشعري بالتصوير العاطفي والخيال الواسع لكنه يعج بالإشارة والرمز مما جعل كتاباته تستعصي على غير أصحابه من أهل الطريق، وقد يكون شعر ابن عربي أوضح تعبيراً وأسهل تناولاً من كتاباته النثرية، لكنه لم يتمكن من تفصيل ما أراد قوله بل كان يشير في بعض الأحيان إشارات إلى أمور وقضايا يلزم معها الرجوع إلى كتاباته النثرية لفهمهما ولإدراك ما يقصده ابن عربي من ورائها.

ويبدو مذهب وحدة الوجود عند ابن عربي مذهباً صوفياً متكاملاً واضح المعالم، ففيه يعالج هذا المتصوف قضية الوجود، ويضع تصوراً لنظامه المتكامل محاولاً الإجابة عن كثير من القضايا الغيبية كنشأة الكون ومصيره، ويعطي ابن عربي للإنسان دوراً متميزاً في هذا الوجود لأنه يمثل أعلى تجل للذات الإلهية في المحدثات وهو خليفة الله على الأرض.

أما الجزء الثاني فقد عرض فيه المؤلف للتائية الكبرى لابن الفارض وتحدث عن أمرين هامين هما (غموض معانيها، وأهم مبادئ الاتحاد فيها).

فابن الفارض (ت 632هـ) يُعد علماً بارزاً من أعلام التصوف تضاهي شهرته شهرة معاصرة ابن عربي (638هـ)، إلا أنه لم يكن فيلسوفاً كاتباً مثله، نظم معظم شعره في الحب الإلهي لذلك لقب بسلطان العاشقين، يراه بعضهم من أصحاب العشق الإلهي الذين يتخذون من صور الغزل المعروفة رموزاً للتعبير عن معانٍ صوفية تدور حول محبة الله، والتوق للوصول إلى نوره، أما مطلع تائيته الكبرى فهو:

سَقَتْني حُمَيّا الحبّ راحةُ مُقلتي وكأسي محيّا، مَنْ عَنِ الحسن جلّتِ

وهي أشهر قصائده على الإطلاق، كما أنها قصيدة غامضة معقدة عصيّة على الفهم وكل هذا لا يؤثر على القيمة الفكرية للقصيدة التي تعتبر من أهم قصائد الغزل الصوفي بل قمة من قمم الشعر الصوفي.

ويرى د.حيدر أن المتصوفة كانوا يتعمدون هذا الغموض بحجة أن اللغة تعجز عن التعبير عما ينتابهم من مشاعر وأحاسيس بدقة ووضوح.

في الجزء الأخير يفرد المؤلف موضوع البحث للعفيف التلمساني ومذهب الوحدة المطلقة والعفيف هو أبو الربيع عفيف الدين سليمان بن علي بن عبد الله بن علي بن يسين العابدي الكومي التلمساني، ولد سنة عشر وستمئة وتوفي سنة تسعين وستمئة للهجرة دفن في مقابر الصوفية في دمشق.

انقسم الناس في أمر عفيف الدين التلمساني، فمنهم من يشيد بعلمه وتصوفه وبأخلاقه ومنهم من يهاجمه هجوماً شديداً ويتهمه بالخروج عن الدين، وينسب إليه أفعالاً وأقوالاً لو ثبت أنه صاحبها لطالب الفقهاء بإهدار دمه.

جمع التلمساني إلى التصوف تأثراً ظاهراً بالفلسفة، واطلع على كتب الفلسفة وعلى مقالاتهم وأخذ منهم كثيراً من آرائهم، وأدخل في شعره اصطلاحاتهم وعباراتهم، كان التلمساني شاعراً مجيداً، ومتصوفاً يميل إلى الفلسفة والفلاسفة الذين أثّروا بمريدي مذهب الوحدة المطلقة.

في الفصل الثاني من القسم الأول يتحدث د.حيدر عن أهم الأغراض الشعرية عند هؤلاء الشعراء مثل (الغزل، الخمر الصوفي، المديح النبوي).

فالغزل الصوفي بدا تقليدياً للغزل المعروف عند الشعراء العرب، لكنه في غاياته يرمي إلى أمور أخرى غيبية معقدة، وإن ذكر الشعراء المحبوبات (ليلى ــ علوة ــ سعاد ــ سعدى ــ ليلى العامرية)، أو المواضع (الحجاز ــ مكة ــ ذا سلم).

أما الخمرة الصوفية عند ابن الفارض والتلمساني فهي خمرة وسيلة لبث عقائدهم وهي واضحة الدلالات على العقائد الصوفية عند أعلام التصوف.

في باب (المديح النبوي) يتخذ د.حيدر بردة البوصيري خير مثال على هذا الغرض الشعري ويشرح لنا ذلك بشكل واسع رحب، فبعد وفاة الرسول (ص) رثاه الشعراء بقصائد كثيرة، وأشهرهم كان حسان بن ثابت، فديوانه يشهد بذلك، وبعد فترة لاحظ بعض المسلمين أنه لا يليق أن يقال عما يقال في الرسول رثاءً، وإلا كان كغيره ممن يقال فيهم الرثاء، فقرروا أن يُسمى ما يقال فيه مديحاً نبوياً تمييزاً عن غيره، وهناك من يقول: إن بعض المسلمين يعتقدون أن الرسول حيٌّ في قبره يسمع الدعاء ويستجيب له.

في العصر المملوكي صار المديح النبوي فناً مستقلاً وغرضاً يقصده الشعراء ويتنافسون فيه، وعندما جاء البوصيري (ت 697هـ)، وقال في المديح النبوي، جعل من هذا الغرض فناً مستقلاً له قواعده وموضوعاته التي يتبعها الشعراء من بعده.

يروى عن البوصيري أنه أصيب بمرض عضال، ويئس من الشفاء، فقرر أن ينظم قصيدة في مدح الرسول، علّه يجد في ذلك مخرجاً، وبالفعل نظم البوصيري هذه القصيدة وعندما نام رأى في منامه الرسول الكريم يلقي عليه بردته، وحين استيقظ في الصباح شعر بتحسن ونشاط، لم يعهدهما منذ وقع في مرضه، وشفي البوصيري وخرج من بيته، فإذا بصوفي يعترضه ويطلب منه إسماعه هذه القصيدة، ودهش البوصيري لذلك لأنه لم يَعلم بأمرها أحد، وكان جواب الصوفي أكثر غرابة إذ قال له: إن الرسول جاءني في المنام وأخبرني بها، ومطلعها:

أمِن تذكّر جيرانٍ بذي سَلمِ ... مزجتَ دمعاً جرى من مُقلةٍ بدمِ.

تُعدُّ القصيدة مئة وواحداً وستين بيتاً، بدأها بالنسيب والغزل ثم الحديث عن النفس الإنسانية من

خلاله هو لينتقل إلى موضوعه الرئيسي وهو مدح الرسول يقول:

وكَيفَ تدعو إلى الدنيا ضرورةُ مَنْ   لولاهُ لم تخرجِ الدنيا من العَدَمِ

ويختم البوصيري قصيدته بأبيات يطلب فيها الشفاعة وغفران ذنوبه، وهي تتسم بعاطفة حادة صادقة، لا يتمتع بها إلا الصادقون في إيمانهم واعتقادهم يقول:

يا أكرمَ الخَلْقِ مالي مَنْ ألوذُ به   سِواكَ عِنْدَ حلولِ الحادثِ العَمِمِ

يا نَفْسُ لا تقنطي من زَلَّةٍ عَظُمَتْ   إن الكبائرَ في الغفرانِ كاللَّمَمِ

أما بقية شعراء العصر المملوكي مثل (الحلي وابن نباتة)، فقد نظما شعر المديح لكنهما كانا أقل حماسة وعاطفة من البوصيري.

في القسم الثاني من الكتاب أعدَّ الكاتب دراسةً معمقة عن (التصوف في العصر العثماني من خلال الشعر)، يقول في تقديم هذا القسم للقارئ من خلال لمحة عن التصوف في العصر العثماني: "مع أن الحركات الصوفية تغلغلت في طبقات المجتمع العثماني على اختلاف عروقه وأجناسه، إلا أن هذه الحركات فقدت زخمها الفكري فلم نعد نجد مفكرين وفلاسفة من أمثال ابن عربي وابن سبعين وعفيف الدين التلمساني، ولم يبرز في هذا العصر إلا شاعرٌ واحد هو عبد الغني النابلسي".

ويؤكد د.حيدر أن هنالك كثيراً ممن نظموا شعراً في التصوف غير عبد الغني النابلسي في هذا العصر، من هؤلاء السادة الوفائية "أبو يقظان الوفائي"، وآل البكري "محمد بن أبي الحسن البكري"، ومنهم أيضاً الشيخ عمر اليافي (ت 1233هـ)، وله ديوان مطبوع، ولم يكتف اليافي بنظم القصائد والمقطعات في الغزل الإلهي فحسب، بل نظم كثيراً من الموشحات والأزجال والأدوار لتلحن وتغنى، كما فعل سلفه عبد الغني النابلسي، ويبدو أن اليافي اقتدى بسلطان العاشقين ابن الفارض، بل لقد حذا اليافي حذو سلفه النابلسي في المزج بين الخمر والغناء، ووصف الذات الإلهية، مما يؤكد أنّ الألحان والأنغام أخذت تطغى على ما عداها من طقوس المتصوفة، ويبدو أن التصوف قد تحول في هذا العصر إلى ممارسة طقوس الرقص والغناء في حلقات الذكر، بينما أخذت القوة الفكرية للتصوف بالتلاشي والاضمحلال.

في الجزء الثاني لهذه الدراسة يحدثنا د.حيدر عن وحدة الوجود في شعر عبد الغني النابلسي من خلال ديوانه (الحقائق ومجموع الرقائق).

فالشيخ عبد الغني النابلسي يرى نفسه تلميذاً للشيخ الأكبر ابن عربي وهو من أشهر أتباعه في العصر العثماني.

ويرى النابلسي من خلال أشعاره أن وحدة الوجود هي رؤية الله بالحس والذوق السليم النقي الذي لا يخالطه شك أو ارتياب، ولا تكون هذه الرؤية صحيحة إلا إذا غاب عنها الفكر والعقل، أما التصوف فيراه النابلسي كما رآه من قبل الإمام الغزالي هو نورٌ أو كشف يقذفه الله في القلب ولا يمكن إدراكه بالعقل.

ويؤكد النابلسي أن سلوك طريق التصوف الذي يسميه طريق الحق أمرٌ سهل واضح لكنه لا يمكن سلوكه بالذكر ولا بالفكر والتفكير، بل يتم ذلك بالصفاء والتخلص من عالم الحس عن طريق محو صفات الجسد واستبعاد المغايرة والإيمان بالتوحيد، لأن خرق الحجب والوصول إلى عالم الذات لا يتم عن طريق العقل، وأنه لا سبيل للوصول إلى الحقيقة الخالدة إلا بسلوك أهل التصوف قولاً وعملاً، لأن تقوى الله والإخلاص له أمور تفك القيود وتخرق الحجب وتلغي العوائق التي يضعها العقل البشري في سبيل الوصول إلى الحقيقة.

ولقد كرّس النابلسي ديوانه (الحقائق ومجموع الرقائق) لشرح عقائده الصوفية، ونظم في هذا الديوان بعض القصائد والمقطعات في الغزل والخمريات الصوفية. كما نظم موشحات وأزجالاً ومواليا وغيرها من الفنون المستحدثة، واقتصر الغزل عند النابلسي على الغزل بالذات الإلهية مباشرة دون أن يلجأ الشاعر إلى الرمز والإشارة، مأخوذاً بحماسة لعقيدته، وقد كان غزله في معظمه غزلاً يقلد فيه تقليداً باهتاً غزل ابن الفارض وقد خلا من عاطفة جياشة كانت بارزة عند هذا الأخير.

أما خمرياته الصوفية فقد كانت وسيلة لبث عقائده، فهو لم يدع فرصة تفوته دون أن يشير إلى هذه العقائد تصريحاً في معظم الأحيان وتلميحاً في بعض الأحوال، وربما كان النابلسي أول من فتح طريق الموشحات والأزجال وغيرها من الفنون المستحدثة ليجعلها تخدم مجالس الذكر عند المتصوفة مرافقة لآلات الطرب المعروفة.

ويعتقد د.حيدر في ختام دراسته هذه أن (في عناية النابلسي بموضوع الموسيقا ودورها في مجالس الذكر عند المتصوفة شيئاً من التجديد في شعره، وأن النابلسي سخر هذا الغرض أيضاً لخدمة عقائده الصوفية، وجعل من الموسيقا وسيلة يرقى بها أهل الطريق إلى عالم الغيب الذي هو هدف أهل التصوف.

من كلِّ ما ذكرنا وما حاولنا عرضه بشيء من الإيجاز نجد أننا أمام كتاب مهم جداً هو مفاتيح الدخول إلى دراسة جوهر التصوف وشخصيات المتصوفة، كما أنه مدخلٌ واسعٌ أمام القارئ الباحث، وفضاءٌ رحبٌ أمام الكاتب الباحث، إذ ألقى فيه د.علي حيدر الضوء على فترة مفصلية مهمة للتاريخ الصوفي وازدهار الحركة الصوفية التي تركت أثراً مهماً في معالم التراث العربي.

وكان لأسلوب الكاتب في شرح بعض المعتقدات، أو سلسلة أحداث تطور الحركة الصوفية، الدور الأكبر في إغناء صفحات هذا الكتاب بما هو جدير بالقراءة والبحث.

❑

■ هامش:

اسم الكتاب: مدخل إلى دراسة التصوف.

اسم المؤلف: د.علي حيدر.

إصدار: دار الشموس للدراسات والنشر، دمشق 1999.

عدد الصفحات: 270 صفحة من القطع الكبير.

❑❑❑

التنظير والتطبيق في العمل التأريخي الخلدوني

قراءات في المقدمة

د. جميل موسى النجار

لاشك

أن تاريخنا العربي الإسلامي يحتاج، في كثير من أحداثه وأساليب تدوينه، إلى مراجعة تكشف عن حقيقة الأحداث، وتبرز مواضع الأخطاء التي شابت عمل المؤرخين سهواً أو عمداً. ولا يمكن لمثل هذه المراجعة أن تتم دون نقد حرّ نزيه لتلك الأحداث والأساليب. وإذا كان المؤرخون العرب المسلمون قد وقعوا في كثير مما دونوه تحت تأثير الأيديولوجيا الرسمية، ولم يتعاملوا بوضوح، من جانب آخر، مع أوجه النقد التاريخي المتعددة عدا نقد السند أو النقد الباطني السلبي في اصطلاحنا الحالي، فإن عُقلهم تلك مرفوعة عنا، ويجب ألاّ تقيد دراساتنا التاريخية التي لا تزال تفتقر -كما يقرر الدكتور عبد الرحمن بدوي- إلى "النقد العلمي النزيه المتمرس بطرق البحث العلمية"(1).

إن آلية النهضة التي نروم يكمن جزء منها في ممارسة النقد كما نرى.. النقد الذي يقوّم واقعنا، ويفسر كثيراً من مظاهر جموده وتخلفه من خلال تقويمه للماضي وأحداثه لوشائج الارتباط الوثيق التي تجمع بينهما، إذ يبدو أن أسباب العديد من مظاهر الجمود والتقليد والتراجع تعود إلى تلك الصور المصنعة، والقوالب الفكرية والسياسية والاجتماعية التي أورثها لنا التاريخ، ومن ساهم في صنعه وتدوينه حكاماً ومؤرخين، وآخرين متطوعين غافلين، أو ذوي أغراض. ودراساتنا التاريخية المعاصرة لا يمكن لها أن تتخلى عن مسؤولياتها تجاه هذه المهمة إذا أردنا لأنفسنا تاريخاً علمياً له حظ متميز في النهضة ودور فاعل في خلقها. ولا يعيبنا أن نتأسى بالتاريخ التي بدأت أوربا بصنعه منذ التحول إلى التاريخ الدنيوي ونقد لورنزا فاله في القرن الخامس عشر إلى أن أصبح التاريخ علماً مهماً في أواخر القرن التاسع عشر، مروراً بالدراسات التاريخية المتميزة لعصر التنوير. وكل ذلك التاريخ كان يعتمد النقد العقلي الذي بدأ بمحاولة فاله وانتهى بالقواعد النقدية، العقلية والعملية، التي وضعها المؤرخان الفرنسيان شارل لانجلو وشارل سينوبوس، فـ "العمل في التاريخ عمل نقدي من

الطــراز الأول"(2) كمــا يقرر هذان المؤرخان. ولا يجب أن يظن ظان أننا نريد لنقدنا التاريخي أن يعــتمد ثوابت العقل فحسب دون ثوابت الوحي ومعاييره كما فعل النقد الأوربي، فهذا أمر لا نقصده، وهــو إن صــلح لأوربا فهو لا يصلح لنا، ذلك أن أوربا حينما نفضت يدها من الدين، في الدراسات التاريخية وسواها، كانت تريد التخلص من قيوده وسطوة رجاله التي كبلتها طوال العصور الوسطى، بيــنما لــم يضع ديننا أية قيود تحول دون النهضة والأخذ بأسباب التقدم والرقي، لا بل أن الازدهار الحضــاري الــذي عرفــناه فــي الماضي كان مرتبطاً بالوحي وجاء في أعقاب نزوله، واستمد قوة انطلاقه من روح الإسلام التي تدعو إلى العمل والإبداع.

وقــد دعــا ابن خلدون قبل ستة قرون تقريباً إلى مثل هذا النقد العقلي لمرويات التاريخ العربي الإســلامي(3)، بعد أن تنبه إلى مواطن الضعف التي اتصفت بها أعمال كثير من الذين قاموا بتدوين الــتاريخ. ونظر في مقدمته المشهورة ليس لهذا النقد التاريخي فحسب، بل لمجمل عمل المؤرخ، بما يمكــن اعتباره (منهجاً خلدونياً في البحث التاريخي)، وذلك ما حدا بنا إلى وضع دراسة استخرجت آراء ابن خلدون في قواعد كتابة التاريخ، وقابلتها بمنهج البحث التاريخي الحديث(4). وقد أبرزنا في هــذه الدراســة ســبق هذا العالم العربي للمؤرخين الأوربيين في تصور أساسيات البحث التاريخي وأصــوله والتقنين لها. ودعونا فيها إلى بلورة منهج عربي في البحث التاريخي يلائم طبيعة دراساتنا التاريخــية اعتماداً على ما أورده ابن خلدون من آراء بهذا الشأن، وذلك عند تحريه في المقدمة عن أخطــاء المؤرخيــن وتلفيق بعضهم للأخبار، وفي وضعه لمعايير تمييز صحيح الأخبار من فاسدها وفــي مقدمتها معيار (العمران). إلا أن ابن خلدون لم يحفل كثيراً بأمر تطبيق ما نظّر له في مقدمته مــن قواعد ومعايير، سواء على تاريخه (العبر)، أو على الأحداث التاريخية التي عالجها في المقدمة نفسها كأمثلة على أخطاء وأكاذيب المؤرخين.

المؤرخون السابقون.. تصنيف ونقد:

قســم ابــن خلــدون في بداية عمله النقدي والتنظيري المؤرخين العرب المسلمين إلى طبقات ثلاث.. أولاها طبقة الثقات أو الفحول "الذين ذهبوا بفضل الشهرة والأمانة المعتبرة" و "هم قليلون لا يكــادون يجــاوزون عدد الأنامل"(5)، كابن اسحق وابن الكلبي والطبري والمسعودي و "غيرهم من المشاهير المتميزين عن الجماهير"(6). ولكن حتى هؤلاء لا يمكن الاطمئنان تماماً إليهم، ويجب عدم اســتبعاد رواياــتهم عــن النقد الذي يرتكز إلى معيار (العمران)، حيث يقول ابن خلدون إن "الناقد البصــير قسطاس نفسه في تزييفهم فيما ينقلون أو اعتبارهم، فللعمران طبائع في أحواله ترجع إليها الأخــبار وتحمــل عليها الروايات والآثار"(7). أما الطبقة الثانية فهي طبقة (المتطفلين) الذين خلطوا أخــبار الــثقات بدسائس من الباطل وهموا فيها أو ابتدعوا. وزخارف من الروايات المضعفة لفقوها ووضــعوها"(8). والطــبقة الثالثة تمثلها بقية المؤرخين الذين اقتفوا آثار المتطفلين، ونقلوا أخبارهم دون نقد وتمحيص، فهم متطفلون على المتطفلين" لم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها.

ولا رفضوا ترهات الأحاديث ولا دفعوها. فالتحقيق قليل، وطرف التنقيح في الغالب كليل، والغلط والوهم نسيب للأخبار وخليل، والتقليد عريق في الآدميين وسليل، والتطفل على الفنون عريض وطويل، ومرعى الجهل بين الأنام وخيم وبيل، والحق لا يقاوم سلطانه، والباطل يقذف بشهاب النظر شيطانه، والناقل إنما يملي وينقل، والبصيرة تنقد الصحيح إذا تمقل، والعلم يجلو لها صفحات الصواب ويصقل"(9).

أسباب الأخطاء ومعايير التصحيح:

يرجع ابن خلدون الأخطاء التي وقع فيها المؤرخون، والأكاذيب التي تردى فيها بعضهم إلى أسباب وعوامل متعددة، يمكن تصنيفها إلى مجموعات ثلاث، وترتيبها بحسب أهميتها عنده، وهي:

أولاً- الجهل بطبائع الأحوال في العمران: والعمران هو الاجتماع البشري كما يقرر صاحب المقدمة، وجهل المؤرخ بطبيعة الظواهر الاجتماعية وكيفيات حدوثها يفضي به إلى نقل الأخبار والروايات الخاطئة، ومن ثم يلزمه تمحيص ما ينقل "وتمحيصه إنما هو بمعرفة طبائع العمران، وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها، وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة. ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع، وأما إذا كان مستحيلاً فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح"(10). وأسباب الكذب التي عددها ابن خلدون كثيرة، ولكنه ذكر أن "من الأسباب المقتضية له أيضاً، وهي سابقة على جميع ما تقدم الجهل بطبائع الأحوال في العمران"(11).

ومن ثم فإن المعيار الأول الذي تقاس عليه الأخبار التاريخية هو العمران و (المطابقة) مع ظواهره. وهو عند ابن خلدون (قانون) تمييز صحيح الأخبار التاريخية من زائفها، ودافعه الأساس لتأليف المقدمة لكي يعتمده المؤرخون في عملهم، حيث يقول: "وأما الأخبار عن الواقعات فلابدّ في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة. فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه... وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضاً لا يعتد به وما لا يمكن أن يعرض له. وإذا فعلنا ذلك كان لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه. وحينئذ فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه، وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه. وهذا غرض الكتاب الأول من تأليفنا"(12). وقد جاءت جميع مباحث المقدمة، بما حوته من أفكار ونظريات وقوانين عن المجتمع والسياسة والاقتصاد ونظام الدولة وغيرها من جوانب، لتكون معياراً للمؤرخين كما أراد لها مؤلفها. بيد أننا سنلاحظ أن ابن خلدون قد خالف نظرياته في معيار العمران حينما عالج بعض أحداث التاريخ ورواياته التي ذكرها في المقدمة.

ثانياً- غياب الدقة والموضوعية: فالمؤرخ يجب أن يتصف بالدقة، فلا يبالغ في الأخبار حينما يذكرها، "وما ذلك إلا لولوع النفس بالغرائب، وسهولة التجاوز على اللسان"، وأن لا يكون غافلاً بحيث "لا يحاسب نفسه على خطأ و لا عمد، ولا يطالبها بتوسط ولا عدالة، ولا يرجعها إلى بحث وتفتيش، فيرسل عنانه، ويسيم في مراتع الكذب لسانه"(13). والدقة المفروضة في المؤرخ تقتضي "حسن نظر وتثبت يفضيان بصاحبهما إلى الحق، وينكبّان به عن المزلات والمغالط، لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل، ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العثور، ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق. وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل والمغالط في الحكايات والوقائع، لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو سميناً، لم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلوا عن الحق، وتاهوا في بيداء الوهم والغلط"(14).

والموضوعية تستوجب قيام المؤرخ بتمحيص النص التاريخي وإخضاعه للنقد، وعدم القيام بهذا العمل يجعل المؤرخ يفهم النص بمنأى عن الموضوعية، وبشكل يتفق مع آرائه وأفكاره الذاتية، ولا يعبر عن المعنى الحقيقي الذي أراده واضع النص، ومن ثم يفضي به ذلك إلى الكذب، بقصد أو بغير قصد، إذ أن من جملة عوامل الكذب "التشيعات للآراء والمذاهب، فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه، وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الاعتقاد والتمحيص فتقع في قبول الكذب ونقله"(15).

ولكن عدم الموضوعية التي تؤدي إلى الأكاذيب والأخطاء لها أسباب أخرى، منها "الثقة بالناقلين... والذهول عن المقاصد... وتوهم الصدق... و.. الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع.. و.. تقرب الناس في الأكثر لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك.. فالنفوس مولعة بحب الثناء، والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة، وليسوا في الأكثر براغبين في الفضائل ولا متنافسين في أهلها.."(16). فإلى أي مدى، بعد ذلك كله، كان ابن خلدون ملتزماً بالدقة والموضوعية؟ ذلك ما ستعرفنا عليه قراءتنا لبعض الأحداث التاريخية التي عالجها في مقدمته.

ثالثاً- عدم مراعاة طبائع الموجودات: فأخطاء بعض المؤرخين ناتجة، كما يرى ابن خلدون، عن جهل هؤلاء بقوانين الطبيعة، فالمؤرخ "يحتاج... إلى العلم بـ... طبائع الموجودات"(17)، أو "طبائع الكائنات" كما يسميها في موضع آخر(18). وعلى المؤرخ أن يتأكد من عدم مخالفة الخبر التاريخي الذي ينقله لقوانين الطبيعة، ذلك أن "كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً [المتعلق بالإنسان أو بالمحيط الخارجي الطبيعي] لابدّ له من طبيعة تخصه في ذاته أو فيما يعرض له من أحواله، فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها، أعانه ذلك في

تمحـيص الخـبر علـى تمييز الصدق من الكذب"(19). وقد أورد ابن خلدون أمثلة عديدة للأخطاء الناجمة عن الجهل بقوانين الطبيعة(20).

ثمرة النقد.. مدى التطبيق على (العبر):

لابـد مـن التسـاؤل بعد ذلك كله.. ماذا بعد هذا النقد الخلدوني اللاذع للمؤرخين، وهذا البيان لطبـيعة أخطـائهم وأسـبابها، وهـذه المعايـير التـي وضعت لكتابة تاريخ صحيح يتصف بالدقة والموضـوعية ويبـتعد عن الأكاذيب ويتوقى الأخطاء؟ يتوقع المرء، جواباً على ذلك، أن يكتب ابن خلـدون فـي (العبر) تاريخاً لا تشوبه المآخذ التي أوردها في (مقدمة) العبر على من كتب التاريخ، بمن فيهم الثقاة بحسب تصنيفه..

- فـبعض الـثقات مـن هؤلاء، كالمسعودي والواقدي، في كتبهم "من المطعن والمغمز ماهو معـروف عـند الأثبات"(22) كما يقول ابن خلدون. ومن ثم فلا يشفع ما أقره هو لهم من شـهرة وأمانـة معتبرة واختصاص "الكافة... بقبول أخبارهم، واقتفاء سننهم في التصنيف واتـباع آثارهم"(23)، لا يشفع لهم هذا عند من يريد أن يكتب تاريخاً صحيحاً، ويجب على من يرغب في ذلك أن يخضع رواياتهم للنقد ومعاييره الخلدونية.
- أمـا الـباقون فهم بين كاذب ومتوهم وجامع لهاتين الصفتين. فمنهم من يدس الخبر الصحيح بالزائف أو يلفق ويضع الأخبار التي لا أساس لها، أو ينقل ترهات الأخبار والأحاديث دون تحقـيق وتنقيح توهماً وجهلاً منه أو تقليداً للسابقين. إلا أن الحق واضح ولا يقاوم سلطانه، وهـو يفرض نفسه في نهاية الأمر على الباطل الذي يودي شيطانه بلمحات العقل ونظراته الصـائبة. وقـيام المؤرخ من هؤلاء بمجرد النقل عن الآخرين أمر غير جائز، إذ يجب أن يـنقد المـنقول ليمـيز صحيحه من سقيمه، وذلك على أساس من العلم الذي يجلو للبصيرة الصواب ويمهده لها. وكل هذه المعاني جلية في النصوص الخلدونية التي نقلناها آنفاً.

إلا أن ابن خلدون الذي كتب تاريخه (العبر وديوان المبتدأ والخبر..) قبل أن يكتب المقدمة(24) قد وقع في الأخطاء نفسها التي وقع فيها المؤرخون الذين انتقدهم في مقدمته، فأثبت بذلك أنه لم يكن مؤرخاً من مستوى متميز مختلف عن مستوى الكثيرين من أسلافه، وقد بات من الواضح لدى كثير من المؤرخين وسواهم(25)، من الذين تعرفوا عن كثب على تاريخه، بأنه لم يلتزم بتطبيق تنظيراته المنهجـية والـنقدية التـي وردت فـي المقدمة، والخاصة بالعمل التاريخي، على نفسه حينما كتب الـتاريخ، إذ ذكـر فـي (العبر) أخباراً وروايات ضعيفة من المتعذر قبولها إذا طبقت عليها آليات وأدوات الـنقد وإثـبات الحقـائق التاريخـية التي تطرق إليها في المقدمة ضمن حديثه عن أخطاء المؤرخين وأكاذيبهم، وفي مقدمتها جهلهم، كما يقول بطبائع العمران. "وقد أشار أحد الباحثين إلى أن ابن خلدون بمقدار ما يرتفع في نظريته الاجتماعية نراه يسف في تاريخه، إنه هناك في واد وهو هنا في واد آخر"(26).

علـى أن الدكـتور محمد عابد الجابري يردّ هذا التناقض الخلدوني بين (المقدمة) و(العبر) إلى عـدم صلاحية معيار (العمران) للحكم على الأحداث التاريخية، وهو المعيار النقدي الأهم الذي يرى ابـن خلـدون أن غـيابه عن المؤرخين السابقين له هو الذي أوقعهم في الأخطاء. ذلك أن العمران، حسـب ما يراه الجابري، ليس عبارة عن قواعد منهجية، بل هو تفسير لأحداث تاريخية معينة، فهو يعـتمد على التاريخ ولا يعتمد التاريخ عليه. ويجب أن تكون الأخبار التاريخية صحيحة لكي نتمكن مـن خلالها من التعرف على (طبائع العمران)، وعليه يكون التاريخ الصحيح معياراً للقواعد السليمة للعمران البشري. وقد أفضى هذا التحليل إلى تخطئة ابن خلدون حينما جعل العمران البشري معياراً أو مقياسـاً تقـاس عليه صحة الأحداث التاريخية. وهو الذي أوقعه في التناقض بين التنظير لمعيار العمـران فـي المقدمة وتطبيقه في العبر، إذ لم يستطع ابن خلدون أن يطبق هذا المعيار (المغلوط) علـى التاريخ الذي دونه، لأن القوانين التي وضعها لعمران لا تنطبق على أحداث تاريخية صحيحة كـبرى لا تحـتمل التأويل أو التحايل. ولما لم يكن ابن خلدون بقادر على أن يجعل لكل حدث منها قانونـاً خاصاً، لأن ذلك يلغي عدم العمران إذ لا علم إلا بالكلّي، فقد لجأ إلى ترك (طبائع العمران) جانباً وشرع بكتابة التاريخ كما هو، وبالشكل نفسه الذي كتبه به أسلافه من المؤرخين(27).

ولكـن الجابري نظر إلى موضوع التناقض من جانب واحد، فأرجعه إلى عدم قدرة ابن خلدون علـى تطبـيق طـبائع العمران التي نظّر لها على التاريخ الذي كتبه، فجاء هذا التاريخ مماثلاً، في طبـيعة أحداثه، لما كتبه السابقون.ولكن ماذا عن معياري الدقة والموضوعية، وقوانين الطبيعة؟ ألم يبتعد ابن خلدون قليلاً أو كثيراً عن التنظير الذي وضعه في المقدمة لهذين المعيارين، وعلى الأخص الأول مـنهما، حينما كتب التاريخ، بما يؤدي إلى التناقض أيضاً؟ وجواباً على هذا التساؤل يبدو أن ابن خلدون إذا كان واعياً لمعيار القوانين الطبيعية عندما كتب التاريخ، فإنه قد غفل عن معيار الدقة والموضـوعية فـي كثير من الأحداث التاريخية التي نقلها في تاريخه، "إذ روى أخباراً واهية عن مؤرخيـن سـابقين عليه، وأخذها على أنها مسلمات صحيحة لا تقبل الجدل.. والمستقصي لتاريخه يلحـظ هـذا بكـثرة، وبخاصــة في الجزء الذي كتبه عن أخبار المشرق العربي، وتاريخ البشرية القديم"(28).

كمـا أن ابـن خلدون لم يزد شيئاً مهماً في تاريخه على ما دونه المؤرخون الذين سبقوه إلا في إضـافات انفـرد بها عن تاريخ البربر خاصة. ولعل بعض هؤلاء قد برزه في مجال كتابة التاريخ. ولكنه حينما كتب (مقدمة) هذا التاريخ أفصح عن عبقريته الفكرية التنظيرية في مجال فلسفة التاريخ. وإلـى هـذا المعنى يشير المؤرخ الإنكليزي روبرت فلنت بقوله: "إذا نظرنا إلى ابن خلدون كمؤرخ وجدنـا مـن يـتفوق عليه من كتّاب العزب أنفسهم، وأما كواضع نظريات في التاريخ، فإنه منقطع النظير في كل زمان ومكان"(29). ويمكننا أن نضيف إلى الحقيقة التي أثبتها فلنت –مع تحفظنا تجاه صـفة الإطلاق فيها– عن تميز ابن خلدون كواضع لنظريات في التاريخ، حقيقة أخرى هي أن هذا الـرجل كان متميزاً أيضاً، وعزّ نظيره بين الذين سبقوه والذين أعقبوه حتى القرن التاسع عشر، في مـيدان الآراء التنظيرية الخاصة بأصول الدراسة التاريخية والنقد التاريخي، والتي تناثرت في ثنايا

نقـده للمؤرخيـن. بيد أننا يجب أن نقرر، من جانب آخر، بأن الأفق الفكري الرحب لابن خلدون لم يقتصـر علـى التنظيـر، بـل تجـاوزه إلى معالجات واقعية، ولكن في قضايا أخرى.. اجتماعية واقتصادية وسياسية متنوعة.

تجاوز التنظير والتطبيق.. الانعكاس على (تاريخ المقدمة):

إذا باتـت مفارقـة التنظير والتطبيق بين المقدمة والتاريخ واضحة ومعروفة بعد أن أشار إليها عديـدون ممـن محصـوا تاريخ ابن خلدون، فإن وجود مثل هذه المفارقة في المقدمة نفسها، حيث يـتجاوز التنظـير والتطبيق، أمر لم يتضح في دراسات الباحثين في الفكر الخلدوني، فقد أورد ابن خلـدون في بداية مقدمته عدداً من الأخبار التاريخية التي استشهد بها كأمثلة على الأخطاء التي وقع فيها معاصروه من المؤرخين، والسابقون له منهم، لأن هؤلاء وأولئك، كما يقرر، لم يلتزموا بمعايير فحـص الروايات التاريخية، وفي مقدمتها معيار (العمران)، ولم يراعوا الدقة والموضوعية وقوانين الطبـيعة فـيما نقلـوه منها. بـيد أنه، في تصحيحه لتلك الأخطاء وفي إعادة قراءته لتلك الأخبار والروايات، لم يراع غالباً القواعد والضوابط النقدية، (العمرانية) والموضوعية والطبيعية، التي نعى فـي المقدمـة نفسها على المؤرخين أنهم لم يلتزموا بها. ولعله يمكن التماس العذر لمفارقة التنظير والتطبيق في تاريخ ابن خلدون دون مقدمته، لأنه، وكما سبق وأشرنا، قد أتم كتابة تاريخه تقريباً قبل أن يشرع بكتابة المقدمة. ولكن مثل هذا العذر لا يمكن أن يساق لتبرير ابتعاد ابن خلدون عن تطبيق معايـير كـتابة الـتاريخ الصحيح ونقد الروايات التاريخية مما أثبته في المقدمة على ما أورده من روايـات تاريخـية فـيها. ولكـن ذلـك لا يعني في الوقت نفسه أن كل معالجات ابن خلدون لتلك الرواياتّ(الخاطئة) كانت بعيدة عن الضوابط والمعايير التي وضعها لكتابة تاريخ صحيح، إذ أن نقده لبعض الروايات كان موفقاً، ومتوافقاً مع تلك الضوابط والمعايير التي قررها، وخاصة ما استند إلى الـنقد الذي يعتمد معيار (العقل) و (العادة)، كنقده وفقاً لهذين المعيارين لما أورده المسعودي، وكثير مـن المؤرخيـن، عن عدد جيش بني إسرائيل في التيه، وعن وصول التبابعة إلى المغرب الأقصى وبـلاد الروم وفارس وما وراء النهر والصين. وعن دواب البحر التي صدت الإسكندر ومنعته من بناء الإسكندرية، وتمثال الزرزور في روما، والمدينة ذات الأبواب، ومدينة النحاس(30).

والروايات التاريخية التي عالجها ابن خلدون في مقدمته كأمثلة على سوء فهمها وتصويرها من قـبل المؤرخيـن وخطئهم فيها، والتي خالف في معالجتها وتصحيحها آراءه ومعاييره التقويمية، من (عمـران) ودقـة وموضـوعية، هي روايات متعددة ولا سبيل إلى حصرها هنا. ومنها، على سبيل المثال، ما خالف فيه ابن خلدون معايير وقوانين (عمرانه). ومن هذا ما جاء في دفاعه عن محمد بن تومـرت زعيم الموحدين ضد "ما يتناوله ضعفة الرأي من فقهاء المغرب من القدح... ونسبته، إلى الشعوذة والتلبيس... وتكذيبهم لجميع مدعياته في ذلك، حتى فيما يزعم الموحدون أتباعه من انتسابه فـي أهل البيت"(31). وهؤلاء الفقهاء إنما حملهم على ذلك هو الحسد وأغراض أخرى غيره. وابن

تومـرت قد نجح في دعوته، كما يقرر ابن خلدون، بعد التضحيات الكبيرة، حيث "تساقطت في ذلك من أتباعه نفوس لا يحصيها إلا خالقها"(32)، وبعد انقطاعه لهذه الدعوة وزهده في الحياة، وما كان علـيه حاله "من التقشف والحصر والصبر على المكاره والتقلل من الدنيا"(33). ثم يدلل ابن خلدون علـى تقوى ابن تومرت وصلاح دعوته بنجاح هذه الدعوة، "فلو كان قصده غير صالح لما تم أمره وانفسـحت دعوتـه: سنة الله التي قد خلت في عباده"(24). وبناء على ذلك فإن رئاسة ابن تومرت لمصـمودة التـي أدت إلى تأسيس دولة الموحدين جاءت متوافقة مع القانون الإلهي -سنة الله- الذي يقرر بأن الصلاح يؤدي إلى النجاح.

إلا أن الرئاسة التي تفضي إلى تأسيس الدولة لها قوانين خلدونية لا علاقة لها (بصلاح القصد)، تقتضـيها (طبـيعة الأحـوال في العمران). فالرئاسة لابدّ لها من شروط ثلاثة: الأول (النسب)، فـ "الرئاسة على أهل العصبية لا تكون في غير نسبهم"(35)، ولا يشترط في النسب أن يكون بالدم، بل يجـوز أن يكون نسباً بالولاء. والثاني (الشرف والحسب)، فـ "الرياسة لابدّ وأن تكون موروثة عن مسـتحقها"(36)، ومثل هذا لا يتحقق للصيق النسب، فإذا اكتسب أحد شروط النسب لقوم بالتقادم فـ "تلـك لا يوجـب له غلـباً عليهم البتة"(37) لأنه "إذا فرضنا أنه قد التحم بهم واختلط وتنوسي عهده الأول مـن الالتصـاق، ولبس جلدتهم ودعي بنسبهم فكيف له الرياسة قبل هذا الالتحام أو لأحد من سـلفه. والرياسـة على القوم إنما تكون متناقلة في منبت واحد... و... موروثة عن مستحقيها"(38). ومـن ثـم لابـدّ للرئاسـة مـن الشـرف والحسـب، الذي يعني "أن يعدّ الرجل في آبائه أشرافاً مذكوريـن"(39). والثالث (الغلب)، وهوة شرط يضاف للرئاسة العامة خاصة، كرئاسة ابن تومرت، "فلابـدّ في الرياسة على القوم أن تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة لأن كل عصبية منهم إذا أحست بغلب عصبية الرئيس لهم أقروا له بالإذعان والاتباع"(40).

ومـن ثـم نرى أن التناقض واضح بين الخبر التاريخي الذي ناقشه ابن خلدون في مقدمته عن حقـيقة رئاسة (المهدي) بين تومرت للموحدين، وبين شروط الرئاسة التي استخلصها من (طبائع أو قوانيـن العمـران). فهـل صلاح القصد وما يحكمه من قانون إلهي (سنة الله) هو الذي أوصل ابن تومـرت إلى الرئاسة، أم الشروط الواقعية للرئاسة، والمستمدة من قوانين العمران الخلدوني؟ وهذه الشـروط لـم تتوفر في الواقع لابن تومرت، وبخاصة شرط الشرف والحسب لأنه "من أهل المنابت المتوسـطة"(41)، حتى في حال صحة انتسابه لآل البيت، لأن نسبه هذا "كان... خفياً قد درس عند الـناس وبقـي عـنده وعـند عشيرته يتناقلونه بينهم، فيكون النسب الأول كأنه انسلخ منه... إذ هو مجهـول عند أهل العصابة"(42). ومن جانب آخر إذا كان نجاح الدعوة هو مقياس صلاحها، فكيف يسـتطيع ابـن خلـدون تطبيق هذا المقياس على الدعوات الناجحة التي هي فاسدة في نظره كدعوة الفاطمييـن، أو على الدعوات التي لم تنجح على الرغم من صلاحها الذي يقرره هو كدعوة الحسين بن علي بن أبي طالب(43)؟

كذلـك فقد خالف ابن خلدون ما نظّر له من (طبائع الأحوال في العمران) في كثير من عبارات

وأفكـار معالجـته لقضية نكبة البرامكة. فقد نفى أن يكون سبب نكبتهم ما ذكره بعض المؤرخين – ويقصـد ما نقله الطبري والمسعودي على وجه التحديد(44)– من حكاية العباسة أخت الرشيد، فهذه الحكايـة هـي حكاية مختلفة، كما يقرر، لأن العباسة "ابنة خليفة أخت خليفة، محفوفة بالملك العزيز والخلافـة النبوية و..."(45). ونحن نناقش هنا عبارته الأخيرة فحسب دون دفاعه عن العباسة، فقد جمـع ابـن خلـدون في عبارة (الملك والخلافة) بين أمرين متناقضين، بما يبعده عن الموضوعية، والقوانين التي أقرها للعمران. فالملك والخلافة مفهومان مختلفان لدى الفقهاء وغيرهم، وهو اختلاف مبنـي فـي الأساس على ما روي عن الرسول (ص) من حديث يفرّق بين الخلافة والملك، ويجعل الخلافة بعده (ص) ثلاثين عاماً تعود بعدها ملكاً. وابن خلدون نفسه يخالف عبارته حينما يعتبر، في مواضع أخرى من المقدمة، أن الخلافة نوع مستقل من الحكم لا يجتمع مع الملك، فأنواع الحكم كما يذكر ثلاثة:

– **الملك الطبيعي**، "وهو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة".
– **الملـك السياسـي**، "وهو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار".
– **الخلافـة**، و"هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الـراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به"(46).

كمـا أن الخلـيفة عـنده لا يخلف صاحب الشرع أو الرسول (ص) فحسب، بل هو خليفة الله ونائـبه، وهـو "سـبحانه إنما جعل الخليفة نائباً عنه في القيام بأمور عباده ليحملهم على مصالحهم ويـردهم عن مضارهم وهو مخاطب بذلك، ولا يخاطب بالأمر إلا من له قدرة عليه"(47). ويتجلى الفـرق بين الخلافة والملك واضحاً في هذا النص، حيث أن (النيابة) عن الله تقتضي من (النائب) أو الخلـيفة شرع الله، لا "حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي" كما هو الحال في الملك السياسي كما بيـنه آنفـاً، فضلاً عن الملك الطبيعي الذي يحمل الناس على مقتضى الغرض والشهوة. على أننا لا نعترض على الرجوع إلى النظر العقلي فيما لا نصّ فيه، ولكن هناك فرقاً واضحاً بطبيعة الحال بين مـثل هـذا الرجوع، في مورد الحكم أو في غيره من المسائل، وبين اعتماد الحكم كلية على النظر العقلـي للحاكم وحمل الناس عليه. ومن ثم نرى أن موضوع الملك والخلافة في معالجة ابن خلدون للأحـداث التاريخـية الخاصة بنكبة البرامكة قد جاء مخالفاً لما أقره عن طبيعة الحكم وأنواعه، وما ذكـره من آراء بهذا الصدد في الباب الثالث من المقدمة(48)، وهو صريح في أن الخلافة نوع من الحكم مغاير للملك.

بيد أن ابن خلدون يرى أن تطور نظام الحكم في الإسلام، الذي هو الخلافة، إلى ملك أمر جائز فـ "الملك لما ذمه الشارع لم يذم منه الغلب بالحق وقهر الكافة على الدين، ومراعاة المصالح، وإنما ذمـه لمـا فـيه من التغلب بالباطل وتصريف الآدميين طوع الإغراض والشهوات.. فلو كان الملك

مخلصاً في غلبه للناس أنه لله ولحملهم على عبادة الله وجهاد عدوه لم يكن ذلك مذموماً"(49). ومثل هـذا التحول من الخلافة إلى الملك قد وقع فعلاً، وهو كما يرى كان أمراً ضرورياً لا مفر منه، لأن الأمـور بطبيعـتها كانـت تقتضـي زوال نظام الخلافة، أي انقلابه إلى ملك بعد حركة الفتوحات والثروات الكبيرة التي حازها المجتمع العربي الإسلامي مما استلزم تطور هذا المجتمع وقيامه ببناء دولـة ذات نظـم ومؤسسـات. وهكذا انقلبت الخلافة ملكاً لمّا انغمس العرب في النعيم بكثرة الغنائم والفـتوح. وأصبحت طبيعة الظروف الجديدة تقتضي(50) "الانفراد بالمجد واستئثار الواحد به"(51)، وخاصـة بعد أن ذهبت (عصبية الدين) التي طبعت نظام الحكم بطابعها في عهد الراشدين، وعادت (عصـبية القبيلة) ممثلة في العصبية الأقوى، وهي عصبية بني أمية كما يرى ابن خلدون، مَنذ عهد معاوية بن أبي سفيان، الذي لم يكن له "أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعـتها، واستشـعرته بـنو أمـية، ومن لم يكن على طريقة معاوية في اقتفاء الحق من أتباعهم فاعصوصـبوا علـيه واسـتماتوا دونه. ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة وخالفهم بالانفراد بالأمـر لوقـع فـي افـتراق الكلمـة التي كان جمعها وتأليفها أهم عليه من أمر ليس ورائه كبير مخالفـة"(52) وهو التحول من الخلافة إلى الملك. فالغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك(53)، و "العصبية مقتضية بطبعها للملك"(54).

ولكـن ذلك كله لا ينفي تناقض اجتماع الملك والخلافة، فالحكم إما خلافة أو ملك، إذ لو سلّمنا بصحة تأويل تحول الخلافة إلى ملك وفقاً لمقتضى الظروف وطبيعة فكرة العصبية الخلدونية، وأقرنا بضـرورة هـذا التحول، فما هو وجه الجمع بينهما بعد أن زالت الخلافة وانقلبت إلى ملك على حدّ تعبـير ابن خلدون نفسه(55)؟ ولا جواب فيما يبدو عن هذا التساؤل إلا بالقول بأن ابن خلدون كان متناقضـاً بيـن كلامه عن الحكم ومعنى الملك والخلافة نظرية وتطبيقاً خلدونياً، وبين جمعه الملك والخلافـة للعباسيين. وحكم الرشيد، وأسلافه، بموجب ما قرره ليس خلافة بل ملكاً، وهو أيضاً ليس خلافة وملكاً في آن واحد.

على أن ابن خلدون قد تنبه إلى هذا التناقض في آخر كلامه عن الدول العامة والملك في الباب الثالـث مـن مقدمته، فحاول استدراكه بالقول بأن عهود معاوية ومروان وعبد الملك –دون يزيد بن معاويـة وبقية الأمويين –والعباسيين إلى الرشيد وبعض ولده فقط، قد اجتمعت فيها الخلافة والملك، حيث "التبست عصبية العرب وذهاب جيلهم وتلاشي أحوالهم، وبقي الأمر ملكاً بحتاً"(57). ولا يخفى مـا في هذه المحاولة للتوفيق بين الملك والخلافة في عهود بعض الأمويين والعباسيين دون بعضهم الآخـر مـن وهن، إذ يبدو أنه بعدما تبين لابن خلدون عدم انطباق قوانين (عمرانه) –التي ميّز فيها بصـورة واضحة كما تبين لنا بين طبيعة الحكم القائم على الملك وطبيعة الخلافة– على نظام الحكم فـي الدولة العربية منذ عهد معاوية اضطر لإقحام مقولة (الالتباس) هذه، ليجعل طبائع العمران التي قال بها، وأقرّ بموجبها أن "طبيعة الدولة في أولها.. البداوة والغضاضة"(58) وليس الترف الذي هو مـن صفة الملوك، توافق بدايات الدولتين الأموية والعباسية ويتجلى ضعف هذا التوفيق بين الخلافة والملك بصورة أوضح حينما فرّق صاحب المقدمة بين بعض الأمويين وبعضهم الآخر، فاعتبر عهد

معاوية عهد خلافة وملك، بينما عهد ابنه يزيد عهد ملك فقط. وكذلك بالنسبة لعبد الملك وبقية أولاده، أو العباسيين الذين سبقوا الرشيد والذين أعقبوه. فما هو الفرق الذي يجعل عهد معاوية يختلف عن عهد يزيد ابنه، أو عهد عبد الملك عن عهد ابنه الوليد مثلاً؟ وهل غابت عصبية العرب في عهد يزيد فأصبح هذا ملكاً، ثم عادت في عهد مروان لتجعل منه خليفة وملكاً في الوقت نفسه؟

أهل الجيل الثالث... مثال آخر على مخالفة طبائع العمران:

وعلاوة على ما تقدم ذكره، فإن مخالفة طبائع العمران في قضية نكبة البرامكة تتجلى أيضاً في دفاع ابن خلدون عن العباسة والرشيد. فالعباسة لا يمكن أن تقدم على فعل ما نسبه بعض المؤرخين لها مع جعفر البرمكي، بعد أن أذن لهما الرشيد "في عقد النكاح دون الخلوة حرصاً على اجتماعهما في مجلسه"(59). ولا يمكن أن تكون قد "تحيلت عليه في التماس الخلوة به، لما شغفها من حبه حتى واقعها، زعموا في حالة سكر... لأنها قريبة عهد ببداوة العروبية وسذاجة الدين البعيدة عن عوائد الترف ومراتع الفواحش.."(60). أما فيما يتعلق بالرشيد، فقد دافع عنه ابن خلدون دفاعاً حاراً، ونفى عنه "ما تموه به الحكاية من معاقرة.. الخمر. واقتران سكره بسكر الندمان"(61)، لأن ما يجب "لمنصب الخلافة من الدين والعدالة و..."(62) لا يسمح له بمثل ذلك، كذلك ما نق لعن "دعائه بمكة في طوافه، وما كان عليه من العبادة والمحافظة على أوقات الصلاة وشهود الصبح لأول وقتها... كان يغزو عاماً ويحج عاماً... وأيضاً فقد كان من العلم والسذاجة بمكان لقرب عهده من سلفه المنتحلين لذلك... فكيف يليق بالرشيد أن يعاقر الخمر ويجاهر بها... فلم يكن الرجل بحيث يواقع محرماً من أكبر الكبائر عند أهله الملة"(63).

ويبدو أن ابن خلدون قد نسي طبائع عمرانه، أو غضّ النظر عما ذكره فيها من أن أهل الجيل الثالث من كل دولة "ينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن... ويبلغ فيهم الترف غايته بما تفنقوه من النعيم وغضارة العيش، فيصيرون عيالاً على الدولة، ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم.. وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة.. فيحتاج صاحب الدولة حينئذ إلى الاستظهار بسواهم.. ويصطنع من يغني عن الدولة بعض الغناء(64). والرشيد من أبناء الجيل الثالث في الدولة العباسية، فلماذا لا يؤول حاله إلى مثل هذا؟ ولاسيما أنه اصطنع البرامكة ليغنوه عن مهام قيادة الدولة. وأنه لم يعش، وأخته، في عهد أسلافه الذي تميز (ببداوة العروبية وسذاجة الدين)، بل في عهد (قريب) منه.

وبحسب ما يقرره الدكتور محمد عابد الجابري، فإن هذا التناقض بين طبائع العمران ومثل هذه الأحداث التاريخية، يرجع إلى عدم صحة الأساس الذي استند إليه ابن خلدون في استخلاص هذه الطبائع، كما أشرنا إلى ذلك من قبل. إذ يجب، وعلى خلاف ما فعله ابن خلدون، أن تكون لدينا أخبار صحيحة لنتعرف منها على (طبائع عمران) دقيقة، لا أن نضع طبائع عمران وفقاً لمفاهيمنا، وكما فعل ابن خلدون، ثم نجعلها معياراً للأخبار التاريخية، فنحكم بصحة هذه الأخبار حينما توافق طبائع العمران. أما إذا لم توافق هذه الطبائع فنكيفها بحسب ما نرتأي لنجعلها موافقة لها. وهذا

(الخطأ) جعل ابن خلدون، وكما يذكر الجابري، "يتحايل بمختلف الطرق، وبذكاء أحياناً، لإدراج هذه الحوادث في إطار تلك الطبائع، ولو أدى به ذلك إلى تكييفها بشكل غير مشروع. ومن ذلك مثلاً، أن العباسة أخت هارون الرشيد لا يمكن أن تأتي محظوراً في الشرع مع جعفر البرمكي"(65). ومنه تكذيب "الأخبار التي تنسب إلى هارون الرشيد شرب الخمر.."(66). ويرى الدكتور طه حسين أن ابن خلدون في معالجته لمثل هذه الرواية "يمزج نقده أحياناً بسذاجة تدعو إلى الضحك فهو يكذّب مثلاً أن الخليفة هارون الرشيد كان يشرب الخمر لأنه كان جم الورع يصلي مائة ركعة في اليوم ولأنه كان يغزو عاماً ويحج عاماً"(67).

موضوعية مغيّبة:

ومن ناحية أخرى، فإن دقة المؤرخ وموضوعيته التي أفاض ابن خلدون في الحديث عنها كما مرّ بنا، وشدد على اتباعها، ونقد من لم يلتزم بها من المؤرخين نقداً لاذعاً، قد غابت عنه في مواضع كثيرة من حديثه عن نكبة البرامكة:

-ففي دفاعه عن العباسة يضفي ابن خلدون على العباسيين صفات مبالغاً فيها، لم يقل بها أقرب المؤرخين هوى إلى هؤلاء، فهي "بنت عبد الله بن عباس ليس بينها وبينه إلا أربعة رجال هم أشراف الدين وعظماء الملة من بعده. والعباسة بنت محمد المهدي بن عبد الله أبي جعفر المنصور ابن محمد السجاد بن علي أبي الخلفاء، ابن عبد الله ترجمان القرآن، ابن العباس عم النبي (ص)، ابنة خليفة أخت خليفة، محفوفة بالملك العزيز والخلافة النبوية وصحبة الرسول وعمومته وإمامة الملة ونور الوحي ومهبط الملائكة من سائر جهاتها"(68). فعلي بن عبد الله بن عباس، أولاً، ليس هو الأب المباشر للخلفاء العباسيين كما يذكر ابن خلدون في هذا النص، بل ابنه محمد، فالسفاح والمنصور هما ولدا محمد بن علي بن عبد الله بن عباس. ثم أن إطلاق صفات (أشراف الدين، عظماء الملة، إمامة الملة، نور الوحي، مهبط الملائكة) دون قيد ينافي ماهو معروف عن العباسيين. فلو قال أن هؤلاء (من) عظماء الملة... الخ لكان أقرب إلى الموضوعية، وأدنى لأن لا تتطرق له شبهة التناقض مع ما أقره آنفاً من وجود (عظماء قرابة)، ويعني بهم العلويين، غذ ذكر في حديثه عن سبب نكبة البرامكة أن هؤلاء قد "أفاضوا في رجال الشيعة وعظماء القرابة العطاء"(69). فما دام هناك عظماء قرابة فهم أولى، فيما يتبادر إلى الذهن، بتلك الصفات، وبيتهم بناء على هذا القرب (العظيم) للرسول (ص) يغدو هو نور الوحي ومهبط الملائكة دون البيت العباسي.

كذلك فإن عدم موضوعية ودقة إطلاق تلك الصفات دون قيد على العباسيين يؤكده دفاع ابن خلدون الحار عن نسب العلوي وإدريس بن إدريس بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب. فإدريس هذا، خلافاً لما يتقول به الطاعنون في نسبه، "ولد على فراش أبيه، والولد للفراش.. وتنزيه أهل البيت عن مثل هذا من عقائد أهل الإيمان. فالله سبحانه قد أذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً. ففراش إدريس [الأب] طاهر من الدنس ومنزه عن الرجس بحكم القرآن. ومن اعتقد خلاف

هـذا فقد باء بإثمه وولج الكفر من بابه"(70). فابن خلدون في (إطنابه)، على حدّ تعبيره، بهذا الدفاع عن نسب إدريس يريد شفاعة أهل البيت (العلويين)، إذ يقول ".. لكني جادلت عنهم في الحياة الدنيا، وأرجـو أن يجادلوا عني يوم القيامة"(71). فلو كان وصفه للعباسيين وصفاً موضوعياً فحريّ به أن يطلب أن يجادل عنه هؤلاء يوم القيامة دون غيرهم.

-وإدريـس (الأكـبر) الـذي نزه ابن خلدون ابنه إدريس من تهمة عدم النسب إليه، ودافع عنه وعـن ابنه دفاعاً حاراً لانتمائه لآل البيت، هو أخو يحيى المعروف بصاحب الديلم أو طبرستان. وقد اشـترك إدريس ويحيى مع ابن عمهما الحسين بن علي بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب فـي ثورتـه التي قام بها ضد العباسيين في عهد الخليفة الهادي سنة 169هـ، وفرا عقب فشل هذه الـثورة ومقتل صاحبها في وادي فخ بالقرب من المدينة. فوصل إدريس إلى المغرب الأقصى ونجح في تأسيس دولة الأدارسة، واختفى يحيى في بلاد طبرستان ثم أعلن ثورته في عهد الرشيد، فبعث له هذا بجيش يقوده الفضل بن يحيى البرمكي الذي استطاع إقناعه بالصلح بعد أن كتب له الرشيد أماناً بخطـه، ولكـنه بعدَ أن وصل إلى بغداد "دفع به الرشيد إلى جعفر وجعل اعتقاله بداره وإلى نظره. فحبسـه مـدة ثـم حملته الدالة على تخلية سبيله... حرماً لدماء أهل البيت بزعمه"(72)، فكان ذلك التصـرف مـن مظاهر الاستبداد بالرأي وشؤون الحكم الذي كان سبب نكبة البرامكة فيما يرى ابن خلدون.

وقـد نافح ابن خلدون في حديثه عن إدريس عن أهل البيت، أصحاب "النسب الكريم" الذي هو "شـرف عريض على الأمم والأجيال من أهل الآفاق... وما عضد شرفهم النبوي من جلال الملك"(73)، بعـد أن قاموا دولتهم في المغرب الأقصى. ولكنه لم يذكر يحيى، الثائر على الرشيد، بمثل ما ذكـر أخاه إدريس، وأنكر على البرامكة إطلاق سراحه بما يوحي عن عدم رضاه عن ثورته. وذلك مـا يتوافق مع رأيه في الثوار الفاشلين، فهؤلاء "يعرضون أنفسهم في ذلك للمهالك، وأكثرهم يهلكون فـي تلـك السبيل مأزورين غير مأجورين، لأن الله سبحانه لم يكتب ذلك عليهم، وإنما أمر به حيث تكون القدرة عليه قال صلى الله عليه وسلم: من رأى منكم منكراً فليغير بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فـإن لـم يستطع فبقلبه. وأحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزحها ويهدم بناءها إلا المطالبة القويـة التـي من ورائها عصبية القبائل والعشائر"(74). وجزاء مثل هؤلاء الثوار، ويحيى العلوي مـنهم بطبـيعة الحال، "المداواة إن كانوا من أهل الجنون، وإما التنكيل بالقتل أو الضرب إن أحدثوا هـرجاً، وإمـا إذاعة السخرية منهم وعدهم من جملة الصفاعين"(75). فعلى الخارج على الدولة أن يـتأكد، حسب طبائع العمران الخلدوني، من وجود عصبية قوية يستند إليها لكي يضمن النجاح. أما من يفتقد مثل هذه العصبية فيجب عليه عدم الخروج لكي لا يتسبب في إثارة الفتنة وسفك الدماء دون طائل(76).

علـى أن شـرط العصـبية القويـة اللازمة للثائر لا ينطبق على خروج إدريس ويحيى على العباسـيين، ذلـك أنه قد "يحدث لبعض أهل النصاب الملكي دولة تستغني عن العصبية... وهذا كما

وقع للأدارسة بالمغرب الأقصى والعبيديين بأفريقية"(77). ومن ثم فإن ابن خلدون لم يصدر في تعامله معهما عن هذا الشرط، بيد أن موقفه منهما، وهو الإطراء للأول والسكوت أو الإيحاء بالذم بالنسبة للثاني، كان يتناسب مع مجمل فكره البرغماتي المادي بصورة عامة، ويتوافق، خاصة، مع واقعيته السياسية وجذوره السلطوية من جهة أخرى.

-ولا نعرف كيف استطاع ابن خلدون أن يوفق بين كل صفات التدين والتعبد والورع والتقوى والعدالة والعلم والسذاجة (الفطرة السليمة) والبداوة... الخ التي أضفاها على الرشيد، وبين أن يكون للرشيد (مضحك) ومجالس سمر؟ حيث نقل في خضم دفاعه عن الرشيد، وسيل الصفات التي خلعها عليه، أنه "قد زجر ابن أبي مريم مضحكة في سمره حين تعرض له بمثل ذلك في الصلاة لما سمعه يقرأ (ومالي لا أعبد الذي فطرني)، وقال والله ما أدري لم؟ فما تمالك الرشيد أن ضحك ثم التفت إليه مغضباً، وقال: يا ابن أبي مريم في الصلاة أيضاً؟ إياك إياك والقرآن والدين ولك ما شئت بعدهما" (78). وذلك يخالف ما أراده ابن خلدون للمؤرخين من دقة موضوعية استثنى منهما نفسه فيما يبدو فوقع فيه المتشيعون (للآراء والمذاهب) من تشويه لأحداث التاريخ، إذ أن من جملة عوامل الكذب والخطأ التي أراد ابن خلدون للمؤرخين أن يبتعدوا عنها "التشيعات للآراء والمذاهب، فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه، وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها من الانتقاد والتمحيص فتقع في قبول الخبر ونقله"(79).

ثم أن من يتمتع بمثل كل صفات الرشيد تلك لابدّ أن يربأ بنفسه عن مواجهة عدوه غيلة والقضاء عليه غدراً، وهذا مالم يتورع الرشيد عنه، إذ "دس الشماخ من موالي المهدي أبيه للتحيل على قتل إدريس وخلطه بنفسه وناوله الشماخ في بعض خلواته سماً استهلكه به. ووقع خبر مهلكه من بني العباس أحسن المواقع... فلم يكن منتهى قدرة الرشيد على إدريس الأكبر بمكانه من قاصية المغرب واشتمال البربر عليه إلا التحيل في إهلاكه بالسموم"(80). ومن ثم كان الأجدر بابن خلدون أن لا ينقل قضية تحايل الرشيد على قتل إدريس إذا كان يريد لنا أن نصدق وصفه للرشيد وأن نقتدي به كمؤرخ، ونكون مؤرخين موضوعيين لا نتشيع لرأي ولا نتخرب لجماعة، ويكون رائدنا الصدق وضالتنا الحقيقة.

-كذلك كانت حجة ابن خلدون واهية حينما أراد أن يثبت للمنصور بعض الصفات التي ورثها عنه حفيده الرشيد، فأبو جعفر كان "يتورع عن كسوة الجديد لعياله من بيت المال. ودخل عليه [ابنه المهدي] يوماً وهو بمجلسه يباشر الخياطين في إرقاع الخلقان من ثياب عياله، فاستنكف المهدي من ذلك، وقال يا أمير المؤمنين عليّ كسوة العيال عامنا هذا من عطائي، فقال له الملك ذلك ولم يصده عنه، ولا سمح بالإنفاق من أموال المسلمين"(81). فلماذا يكسو المنصور عياله جديداً من بيت المال؟ هل كان لابنه عطاء ولم يكن له مثله لينفق منه على الكسوة؟ يبدو أن ابن خلدون قد (خامره تشيع لرأي أو نحلة) أنكره على غيره، فكان ذلك (غطاء على عين بصيرته من الانتقاد والتمحيص)، إذ لم

يوصله إلى معرفة ما اشتهر عن المنصور من بخل وتنقيب الناس له بلقب (أبي الدوانيق)(82).

-وفي الوقت الذي نوافق فيه ابن خلدون على شكه في قصة العباسة أو نفيها، فضلاً عن القول بأنها سبب نكبة البرامكة، فإن من الصعب، في الوقت نفسه، قبول السبب الذي ذكره لنكبتهم، وهو "استبدادهم على الدولة واحتجانهم أموال الجباية"(83) لدرجة كان معها الرشيد "يطلب اليسير من المال فلا يصل إليه"(84). فقد كان بمقدور الرشيد، الذي أوصلهم إلى هذه المكانة وسمح لهم بجمع الثروات الطائلة، أن يحدّ من نفوذهم وثرائهم دون القضاء عليهم وقطع دابرهم بهذا الشكل الذي عزّت قسوته على الرشيد نفسه فيما يذكر بعض المؤرخين. فالقول بسبب واحد في تعليل الأحداث أمر لا يقره العمل التاريخي الموضوعي، إذ أن لكل حادث تاريخي، في الغالب، أسباباً حقيقية وأسباباً عرضية متعددة، وهي جميعاً تشكل منظومة متداخلة ومعقدة. والأسباب الحقيقية تتفاعل في خلقها ظروف متنوعة، وتحتاج كيما تتبلور إلى مدة طويلة من الزمن. وعملية البحث في تلك الأسباب المتداخلة، الحقيقية والمباشرة (أو العرضية)، يقتضي ترتيبها ترتيباً قائماً على نظام محدد يوضح طبيعة العلاقة التي تربط بينها، وأولوية بعضها على بعضها الآخر، مع إمكانية تحديد السبب الرئيس فيها أو ما يمكن تسميته بسبب الأسباب، وهو ليس بالضرورة سبباً مفرداً، إذ ربما يكون أكثر من سبب واحد. وقد أغفل ابن خلدون، فيما يبدو، كل ما تقتضيه موضوعية البحث في أسباب هذا الحادث الذي اكتنفه شيء غير قليل من الغموض، وأقدم، بجرأته المعهودة، على القطع بسبب واحد، وهو الاستبداد بأمور الحكم وأموال الدولة، مخالفاً كبار المؤرخين الذين يقررون أن سبب نكبة البرامكة مختلف فيه، وهو ليس سبباً واحداً في رأي بعض هؤلاء، بل هو أسباب متعددة(85).

إهمال الدقة ومعايير الشرع:

وقد استرسل ابن خلدون في دحض قصة العباسة بما أخرجه عن حدود معانيها ودلالاتها وأوقعه في الإسهاب في مناقشتها في شبهة البعد عن معيار الاحتكام إلى ثوابت الشريعة، مما هو في غنى عنه. فليس في القصة ما يفيد بأن الرشيد قد أصهر إلى مولاه جعفر البرمكي وعقد له على أخته العباسة عقد زواج مستوف لشروط العقد الشرعي، ومن ثم فلا وجه للاستفهام الاستنكاري في قول ابن خلدون: "كيف يسوغ من الرشيد أن يصهر إلى موالي الأعاجم على همته وعظم آبائه"(86). وقوله فيما يتعلق بالعباسة: "كيف تلحم نسبها بجعفر بن يحيى وتدنس شرفها العربي بمولى من موالي العجم"(87). فالرشيد عقد لجعفر على أخته عقداً (صوريا) ليحل له النظر إليها في مجلسه وذلك كما يقرر الطبري والمسعودي(88) وغيرهما من المؤرخين. وكما يذكر ابن خلدون أيضاً في قوله أن الرشيد "أذن لهما في عقد النكاح دون الخلوة حرصاً على اجتماعهما في مجلسه"(89). ولو أننا لا نعلم وجهاً لصحة مثل هذا العقد في أحكام الشريعة، فهو إما باطل أو لا يصح فيه شرط عدم المعاشرة.

وإذا لم يكن هنالك إصهار ولا زواج (طبيعي)، ولم يتطرق إلى ذكر هذا أحد من المؤرخين،

فلا موجب إذن أن ينبري ابن خلدون لعقد مقارنة بين العباسة وجعفر ينكر فيها التكافؤ بينهما، حيث يقول: "فلو نظر المتأمل في ذلك نظر المنصف، وقاس العباسة بابنة ملك من عظماء ملوك زمانه لاستنكف لها من مثله مع مولي من موالي دولها، وفي سلطان قومها، واستنكره ولج في تكذيبه. وأين قدر العباسة والرشيد من الناس؟"(90). ويبدو أنه كان من الأسلم لابن خلدون، الفقيه وقاضي القضاة، أن يتحاشى ما قد يقبل من غيره الوقوع فيه، فلا يستخف بمبدأ التسوية العرقية الذي أقره الإسلام لأتباعه، بل وأكّد عليه.

التناقض وحقيقة الفكر الخلدوني.. كلمة أخيرة:

إن التناقض الذي لمسناه مما تقدم بين ما أراده ابن خلدون للعمل التاريخي من دقة وموضوعية ومراعاة للعقل وقواعد العمران، وبين طبيعة معالجته لبعض الأحداث التاريخية التي أوردها في مقدمته، لا يخرج، فيما يبدو، عما كانت تتصف به شخصية ابن خلدون التي تجاذبتها نزعتان متضادتان كما يرى ساطع الحصري(91)، إحداهما حب المنصب والجاه، والأخرى حب الدرس والعلم. وهاتان النزعتان اللتان وقع تحت تأثيرهما ابن خلدون كانتا، فيما يقرر الحصري أيضاً الدافع لإبداعه الفكري، وهما أيضاً، فيما نرى، وراء تناقضاته التي أشرنا إليها. بيد أن كل تلك التناقضات والأخطاء التاريخية(92) لا تقلل من قيمة التميز الذي اتصف به الفكر الخلدوني، ولا يجب أن تبخس عبقرية صاحب هذا الفكر حقها، كما أن سلبيات العباسيين لا تلغي، في الوقت نفسه، مساهمات عصرهم في بناء صرح حضارتنا العربية الإسلامية. والنقد الذي أكدنا في بداية البحث على أهميته لنهضة أمتنا أسمى قيمة وأوضح معنى لدى أصحاب العقول النيرة من التشكيك الذي قد يلمز به من قبل أهل الأهواء والجمود.

ومن ثم فإننا نرى أن ابن خلدون محق في ضرورة إخضاع التاريخ الذي دونه المؤرخون العرب المسلمون للنقد والتمحيص الذي لا يستثني أحداً من هؤلاء بمن فيهم الثقات. ولكننا نرى أيضاً ألاّ يستثنى ابن خلدون نفسه من مثل هذا النقد والتمحيص لتاريخه، وللأحداث التاريخية التي عالجها في مقدمته كأمثلة على شطط السابقين في معالجتها، لا لشيء سوى أنه لم يكن ليمتاز، كمؤرخ، على غيره من المؤرخين.

❑

■(الهوامش)

(1)بدوي، عبد الرحمن، النقد التاريخي، دار النهضة العربية، القاهرة 1970، ص16.

(2)لانجلوا وسينوبوس، المدخل إلى الدراسات التاريخية، ترجمة عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب النقد التاريخي، ص71.

(3)لم يكن النقد في مجال التاريخ هو كل النقد الذي دعا إليه ابن خلدون، فالنقد عامة كان حجر الأساس الذي ارتكز عليه مجمل الفكر الخلدوني، فقد تميز هذا الفكر بكونه "فكراً موسوعيا نقدياً" على حدّ تعبير الدكتور محمد

عابد الجابري في كتابه: العصبية والدولة.. معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1994، ص65.

(4)عنوانها: المنهج الخلدوني وموقعه من منهج البحث التاريخي الحديث.

(5)ابن خلدون، العلامة عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي، الجزء الأول، ط3، دار نهضة مصر، القاهرة (د.ت)، ص 283. سنشير إليها بعد تلك اختصاراً بـ (المقدمة) مع الإشارة إلى أحد الأجزاء الثلاثة التي تتألف منها هذه الطبعة. ولعل مما يجدر ذكره أن مقدمة ابن خلدون هي مقدمة كتابه في التاريخ: العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر.

(6)، (7)المصدر والصفحة نفسهما.

(8)المقدمة، 1: 283.

(9)المقدمة، 1: 283.

(10)المقدمة، 1: 330

(11) المقدمة، 1: 328

(12) المقدمة، 1: 295.

(13) المقدمة، 1: 331.

(14) المقدمة، 1: 291.

(15)، (16) المقدمة، 1: 328.

(17) المقدمة، 1: 319.

(18)تراجع: المقدمة، 1: 291.

(19) المقدمة، 1: 329.

(20)انظر المقدمة، 1: 330.

(21) المقدمة، 1: 329.

(22)، (23) المقدمة، 1: 283.

(24)ينظر: وافي، علي عبد الواحد (الدكتور)، تمهيد لمقدمة ابن خلدون، المقدمة، 1: 80.

(25)ينظر: نفسه، ص121. كاشف، سيدة اسماعيل (دكتورة) مصادر التاريخ الإسلامي ومناهج البحث فيه، مكتبة الخانجي، القاهرة 1976، ص 60. مؤنس، حسين(د)، التاريخ والمؤرخون، دار المعارف،مصر 1984، ص77.

(26)الوردي، علي (الدكتور)، منطق ابن خلدون، دار كوفان، لندن، 1994، ص147.

(27)ينظر: العصبية والدولة، ص126، 128.

(28)موافي، عثمان (الدكتور)، منهج النقد التاريخي الإسلامي والمنهج الأوربي، دار المعارف الجامعية، الإسكندرية، 1994، ص275.

(29)وافي، المقدمة، 1: 121. وينظر أيضاً: الخضيري، زينب (الدكتورة)، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار الثقافة، القاهرة 1991، ص61-64.

(30)تنظر: المقدمة، 1: 292-293، 296-297، 329-330.

(31)، (32)، (33)، (34)، المقدمة: 1: 317-319.

(35)، (36)، (37)، (38) المقدمة، 1: 489.

(39) المقدمة، 2: 491.

(40) المقدمة، 2: 489. وللتفاصيل في شرح شروط الرئاسة يراجع الجابري، ص 180-182.

(41) المقدمة، 2: 491.

(42) المقدمة، 1: 319.

(43)الوردي، ص217. وتنظر المقدمة، 1: 311، 2: 621-623.

(44)يراجع: الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج8، دار المعارف، مصر 1979، ص 294. المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي، مروج الذهب ومعان الجوهر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ج3، المكتبة العصرية، صيدا -بيروت 1988، ص384-386.

(45) المقدمة، 1: 301.

(46) المقدمة، 2: 578.

(47) المقدمة، 2: 586.

(48) وعنوان: (في الدول العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية)، المقدمة، ج2، ص521 وما بعدها.

(49) المقدمة، 2: 600.

(50) الجابري، ص203، وللتفاصيل تراجع الصفحتان السابقتان لها.

(51)، (52) المقدمة: 2: 604.

(53) يراجع المبحث الذي يحمل هذا العنوان في: المقدمة، 2: 499.

(54) المقدمة، 2: 581.

(55) تنظر: المقدمة، 2: 607.

(56) المقدمة، 2: 608.

(57) المقدمة، 2: 600.

(58) المقدمة، 1: 306.

(59)،(60)، (61)، (62)، (63) المقدمة: 1: 300-306

(64) المقدمة، 2: 546-547.

(65)، (66) الجابري، ص127.

(67) فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة محمد عبد الله عنان، القاهرة 1925، ص47-48، نقلاً عن الوردي، ص146.

(68) المقدمة، 1: 301.

(69) المقدمة، 1: 302.

(70)،(71) المقدمة، 1: 306.

(72) المقدمة، 1: 303. وللتفاصيل يراجع: الطبري، ج8، ص242-243، 289. المسعودي، ج3، ص308. فرج، هولو جودت (الدكتور)، البرامكة سلبياتهم وإيجابياتهم، دار الفكر اللبناني، بيروت 1990، ص59 وما بعدها.

(73) المقدمة، 1: 316-317.

(74)، (75) المقدمة، 2: 259، 531.

(76) ناقش الدكتور علي الوردي آراء ابن خلدون في هذا الموضوع، ينظر كتابه سابق الذكر، ص92-93، 212-216.

(77) المقدمة، 2: 252.

(78) المقدمة، 1: 304.

(79) المقدمة، 1: 328.

(80) المقدمة، 1: 314-315.

(81) المقدمة، 1: 304-305.

(82) عن بخل المنصور يراجع: الطبري، ج8، ص 72 وما بعدها. المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي، التنبيه والإشراف، دار صادر، بيروت (د.ت)، مصورة عن طبعة ليدن 1893، ص342. العبادي، أحمد مختار (الدكتور)، في التاريخ العباسي والأندلسي، دار النهضة العربية، بيروت (د.ت)، ص65.

(83)، (84) المقدمة، 1: 301.

(85) ينظر: الطبري، ج8، ص287. المسعودي، مروج الذهب، ج3، ص377. وللتفاصيل يراجع: فرج، ص72 وما بعدها.

(86)، (87) المقدمة، 1: 301.

(88) يراجع الطبري، ج8، ص294. المسعودي، مروج الذهب، ص384-386.

(89) المقدمة، 1: 300.

(90) المقدمة، 1: 301.

(91) الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، القاهرة 1953، ص49-52. نقلاً عن الوردي، ص115.

(92) للاطلاع على بعض هذه الأخطاء ينظر: الكردي، محمود السعيد (الدكتور)، ابن خلدون مقال في المنهج التجريبي، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس (ليبيا) 1984، ص317.

□□□

أخبار التراث

1- برعاية *السيد الرئيس بشار الأسد رئيس الجمهورية العربية السورية أقام مجمع اللغة العربية ندوة (المعجم العربي) في الفترة ما بين 5-8 شعبان 1422 الموافقة 22-25-2001 في رحاب مجمع اللغة العربية في دمشق. وحضر حفل الافتتاح في قاعة المحاضرات في مكتبة الأسد السيد الدكتور محمد زهير مشارقة نائب رئيس الجمهورية، وألقى كلمة ممثل راعي الحفل، كما ألقى الأستاذ الدكتور حسان ريشة وزير التعليم العالي كلمة، تلتها كلمتا الأستاذ الدكتور شاكر الفحام رئيس مجمع اللغة العربية بدمشق، والأستاذ الدكتور عبد الكريم خليفة رئيس مجمع اللغة العربية الأردني.*

وسارت محاور الندوة على النحو التالي:

أ-لمحة تاريخية عن بدء التدوين اللغوي عند العرب.

ب-معجمات الألفاظ وأساليب تأليفها، ونظرة نقدية في المعجمات العربية القديمة والحديثة.

جـ-معجمات المعاني.

د-ضرورة وضع معجم عربي شامل يلبي حاجات الباحثين في هذا العصر مستوفياً الشروط المطلوبة.

هـ-مشروعات معجمية: المعجم التاريخي، المعجم المدرسي، معجمات المصطلحات، معجم المعاني، معجمات أخرى متخصصة يقترح وضعها.

وشارك في تقديم بحوث هذه الندوة (27) باحثاً، قدموا من مختلف البلاد والجامعات العربية: سوريا، لبنان، الأردن، العراق، المملكة العربية السعودية، مصر، وتونس، والمغرب، والجزائر.

وتناولت أوراق العمل المحاور التي تعالج قضايا المعجم العربي، وتبعتها مناقشات علمية جادَّة، شارك فيها جمهور العلماء والأكاديميون وأساتذة الجامعات والمثقفون من الحضور.

وخُتمت جلسات الندوة برفع برقية شكر للرئيس الدكتور بشار الأسد الذي رعى هذه الندوة العلمية. وأصدر المشاركون مجموعة من التوصيات التي أقرها بالإجماع الباحثون والمناقشون.

كتاب المعاجم اللغوية العربية.

2- صــدر عــن المجمــع الثقافي في (أبو ظبي) في الإمارات العربية المتحدة كتاب: المعاجم اللغوية العربية، وظائفها، مستوياتها، أثرها في تنمية لغة الناشئة.

والكــتاب دراسة وصفية تحليلية نقدية، شملت -على وجه التقريب- كل المعاجم العربية اللغوية العامــة، أحاديــة اللغة، التي صدرت في العصر الحديث على اختلاف مستويات هذه المعاجم، وقد وصــل مــا استعرضه منها إلى 35 معجماً كما تطرقت الدراسة أيضاً إلى مجموعة من المعجمات القديمة، وبينت الدراسة طبيعة كل معجم وأهميته، ومكانته، ووظيفته، والمستوى التعليمي الذي يمكن أن يــؤدي فــيه هــذه الوظــيفة علــى النحو الأفضل، كما بينت الدراسة جوانب نقص بعض هذه المعجمات، وقدمت توصيات لتلافي القصور الحاصل فيها.

ندوة أدبية سورية كويتية

3-أقــام قســم اللغة العربية وآدابها تحت رعاية الأستاذ الدكتور هاني مرتضى رئيس جامعة دمشــق، ندوة أدبية سورية- كويتية بالتعاون مع رابطة الأدباء في الكويت. في رحاب كلية الآداب في جامعة دمشق في الفترة ما بين 10-12 شعبان 1422 الموافقة 27-2001/10/29، وقد افتتحت الــندوة بكلمــة الأستاذ الدكتور محمد الحمادي عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية ممثل السيد رئيس جامعــة دمشق راعي الندوة. تلتها كلمة الدكتور علي أبو زيد رئيس قسم اللغة العربية وآدابها رئيس الندوة.

ثــم توالت الجلسات فقدم المشاركون في الندوة بحوثاً تناولت قراءة في مسرح سعد الله ونوس لإســماعيل فهد إسماعيل (الكويت) وقراءة في القصة الكويتية د. نضال الصالح (حلب)، وجماليات الإبــداع النســوي عــند فاطمة علي أ. د. ماجدة حمود والتجربة القصصية، ليلى عثمان (الكويت) اســتقبال الأدب الكويتي عالمياً أ. د. عبده عبود(جامعة دمشق). وقراءة في قصيدة خليفة الوقيان. د. عــبد الكــريم حســين (المبحرون مع الرياح). وأمسية شعرية. د. سالم عباس (الكويت) عبد القادر الحصــني (ســوريا)، ثم قدم الأستاذ الدكتور خليل الموسى بحثاً بعنوان (في شعرية الشاعر الكويتي (دراســة فــي بعــض العــنوانات) وأعقبه ندوة حوارية شارك فيها الأدباء/ السوريون والكويتيون، واختتمــت الــندوة في يوم الاثنين 12 شعبان 1422 الموافق لــ 2001/10/29، هذا مع أنه واكب الندوة معرض للكتابين الكويتي والسوري.

انعقاد المؤتمر العربي الأول للترجمة، والاجتماع التأسيسي لاتحاد المترجمين العرب

4- تعقد المنظمة العربية للترجمة المؤتمر العربي الأول للترجمة: النهوض بالترجمة في فندق (البريستول) في بيروت-لبنان، على مدى يومين 28-29 كانون الثاني (يناير) 2002، كما تعقد الاجتماع التأسيسي لاتحاد المترجمين العرب يوم 30 كانون الثاني (يناير) 2002، وتُلقى في المؤتمر الأبحاث التالية:

1-الترجمة في الفكر النهضوي العربي، للدكتور عبد اللطيف عبيد

2-الترجمة والتثاقف. للأستاذ مطاع صفدي.

3-كيف تصبح الترجمة إبداعاً؟ للدكتور محمد شيا

4-دور الترجمة في حل مسألة اللغة، للدكتور الطيب بكوش

5-الحل السياسي لمسألة الترجمة والتعريب. للدكتور مسعود ضاهر.

6-الترجمة والتكنولوجيا للدكتور نبيل علي.

7-مهنة المترجم كيف النهوض بها؟ للأستاذ جورج أبي صالح.

8-السبل التشريعية والإدارية لتطوير الترجمة، للدكتور جمال شحيد

9-الترجمة في تجارب المؤسسات العربية. للأستاذ شحادة الخوري

10-الترجمة في تجربة المغرب العربي. للدكتور علي القاسمي

11-انعكاسات الترجمة في الواقع الاجتماعي، للدكتور غانم هنا

12-ترجمة العلوم والنمو الاقتصادي العربي، للدكتور محمد مراياتي

13-تعليم الترجمة: البرامج والطرائق والآليات. للدكتور هنري عويس

14-الترجمة: البحث والمفهوم والنماذج التطبيقية، للدكتور حسن حمزة

15-المصطلحات ومسألة توحيدها. للدكتور بسام بركة

16-الترجمة في التجربة السورية. للأستاذ حسين حموي

17-الترجمة في التجربة السودانية، للدكتور التجاني الجزولي

18-الترجمة في التجارب غير العربية، للدكتور محمد حمزة غنايم.

19-الترجمة في تجارب المؤسسات الدولية، للدكتور عبد الله العميد

دليل معهد الدراسات المصطلحية 1422هـ-2001م

5- صــدر فــي المغرب عن جامعة سيدي محمد بن عبد الله: كلية الآداب والعلوم الإنسانية- ظهر المهراز. فاس دليل معهد الدراسات المصطلحية واحتوى الدليل على:

أولاً- بطاقة تعريف

ثانياً- القانون الأساسي

ثالثاً- أعضاء المجلس الإداري الثاني للمعهد.

رابعاً- المنجزات

حول ترجمات القرآن الكريم وطباعته

6- يــنظم مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة ندوة عن ترجمة معاني القرآن الكريم، تحت عنوان: ترجمة معاني القرآن الكريم: تقويم للحاضر، وتخطيط للمستقبل، خلال الفــترة من 21-24 ذي القعدة الموافق 6-8 شباط، (فبراير) 2002، يشارك فيها صفوة من القائمين بترجمة معاني القرآن الكريم، والباحثين والمهتمين بهذا المجال من مختلف أنحاء العالم.

وتنقسم الندوة إلى خمسة محاور:

1-**المحــور العــام**، وموضوعاته هي: جهود مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف في مجال الترجمة. دراسة تقويمية، وملاحظات على الترجمات.

2-**المحور الثاني**: المحور العقدي والشرعي، ويندرج تحته سبعة موضوعات.

3-**المحــور الثالث**: المحور اللغوي، ويتناول عدداً من الموضوعات، هي أخطاء في ترجمات معانــي القــرآن الكــريم، مردها إلى خطأ في فهم اللغة، ومسائل نحوية أخطأ في فهمها المــترجمون، والألفــاظ القرآنــية التي لها أكثر من مدلول، ومعاجم ألفاظ القرآن الكريم الثنائية اللغة، وماذا يراعى في لغة الترجمة.

4-**المحور الرابع**: المحور التاريخي، الذي يندرج تحته خمسة موضوعات.

5-**المحور الخامس**: المحور الدعوي، وسيتم من خلاله مناقشة ثلاثة موضوعات.

هــذا ويعتزم مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف إعداد ترجمة صحيحة لمعاني القرآن الكريم إلى اللغة العبرية. وجاء هذا الاعتزام على أثر إطلاع الهيئة العليا للمجمع على ما تبثه وسائل الإعــلام المخــتلفة عن قيام إسرائيل بطباعة وتوزيع ترجمة محرّفة لمعاني القرآن الكريم إلى اللغة العــبرية، تتضــمن أباطيل وأكاذيب مدسوسة على الإسلام، و (إقحام تفاسير تقوم على الإسرائيليات التي افتراها اليهود على كتاب الله العزيز.

هذا ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن المستعرب الإسباني (ميكيل دي أبالثا) قد قام بترجمة القرآن الكريم إلى اللغة (الكاتالانية) عن اللغة العربية مباشرة دون الرجوع إلى ترجمات أخرى، مما يجعل هذه الترجمة الأفضل بين الترجمات الأخرى عن الفرنسية أو الإنكليزية، وبالإضافة إلى هذه الترجمة قام ميكيل بإعداد خمس دراسات أخرى حول القرآن الكريم، وقد قامت دار نشر (أنسايكلوبيديا) الكاتالانية بطباعة القرآن الكريم باللغة الكاتالانية على نفقتها الخاصة.

وكانت هناك ترجمة سابقة للقرآن الكريم باللغة الكاتالانية محققة تمت عن اللغة اللاتينية، قام بها الراهب (فرانشيسكانو) المايوركي في القرن السادس عشر، ولكنها ضاعت.

وتناقلت الصحافة في الآونة الأخيرة إقبال الفرنسيين على اقتناء معاني القرآن الكريم المترجمة إلى اللغة الفرنسية، وسجلت ترجمات القرآن ارتفاعاً ملحوظاً، وقد اختفت من رفوف مكتبات بيع الكتب نسخ القرآن الكريم المترجمة إلى الفرنسية من قِبَل (جاك بيرك) و (دنيز ماسون) كما صدرت طبعة جديدة لأدوار مونتيه، وضع مقدمتها الباحث الاجتماعي الجزائري مالك شبل، وفقدت نسخ الجيب من مكتبه معهد العالم العربي بباريس.

وقال المسؤولون: إن ارتفاع الطلب من الفرنسيين على الكتب الإسلامية والمصاحف ناجم عن رغبة القراء بمعرفة الإسلام في أعقاب أحداث الحادي عشر من سبتمبر على الولايات المتحدة الأمريكية. وقالت إحدى البائعات: إن أكثر الكتب مبيعاً هذه الأيام هي نسخ الجيب من ترجمة القرآن الكريم وكتاب بعنوان (ماهو الإسلام) لرشدي عليلي، وأضافت أن هذا الكتاب يباع بشكل واسع. وذكر مسؤول سلسلة (كلاسيك فوليو) في دار (غاليمار) أن ترجمة (دنيزماسون) للقرآن الكريم نفدت حالياً، وأن الطبعة الجديدة ستخرج الآن، وأن مبيعات هذه النسخة تضاعفت خمس مرات عنها قبل أحداث سبتمبر في أمريكا، ويذكر أن الطبعة الأولى من القرآن الكريم مترجماً إلى اللغة الفرنسية صدرت مترجمة (دنيز ماسون) عام 1980، (الفرنسية).

ومما يلحق بترجمات القرآن الحديث عن أوائل المصاحف المطبوعة في العالم، ويمثل ذلك المعرض الذي يقيمه مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، بقاعة التراث الإسلامي بمقر المؤسسة. ويهدف المعرض إلى تسليط الضوء على مراحل تطور طباعة المصحف وإبراز جهود المؤسسات الحكومية والأهلية والأفراد على مستوى العالم في مجال طباعة المصحف الشريف ونشره. كما يتناول المعرض مراحل تطور كتابة المصاحف والإطلاع على نماذج من الخط العربي وتطوره خلال كتابة المصحف.

ويزيد عدد المصاحف التي ستعرض في المعرض على 731 مصحفاً من 64 دولة معظمها نادرة، ومتميزة في نواحٍ عدة، منها جانب الطباعة والزخرفة والإخراج، إلى جانب عدد من المصاحف النادرة التي أهديت للملك فيصل.

ويشتمل المعرض أيضاً على صور من أول نسخة مطبوعة من القرآن الكريم، وكانت قد طُبعت في مدينة البندقية (إيطالية) عام 1538 ولم يبق من هذه الطبعة سوى نسخة واحدة محفوظة

فـي ديـر (سانت ميشيل) بالبندقية كما يتوفر معرض المصاحف على نسخة من الطبعة الثانية التي طُبعـت فـي (هامـبورغ) بألمانيا عام 1694 والتي تتوفر منها عدة نسخ مودعة لدى مركز الملك فيصـل للـبحوث والدراسات الإسلامية في الرياض. ويسرد المعرض أوائل النسخ التي طبعت من المصـحف الشـريف، ومن أبرزها طبعة (باتافيا) لعام 1698 وطبعة (سان بترسبرغ) عام 1787 وطبعة (ليبزغ) عام 1834. وطبعة (قازان) عام 1848.

❑❑❑